

NICOLAE CABASILĂ

**TÂLCUIREA
DUMNEZEIEȘTII LITURGHII**

Traducere din limba greacă de
Pr. Prof. Dr. ENE BRANIȘTE

Pr. Prof. Dr. ENE BRANIȘTE

**EXPLICAREA SFINTEI LITURGHII
DUPĂ NICOLAE CABASILĂ**

VOLUM TIPĂRIT CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE

TE OCTIST

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREȘTI — 1997



pentru noi, înaintea tuturor, pe Preasfânta Născătoare de Dumnezeu, prin care am dobândit începutul milostivirii. Iar începutul rugăciunii este : «Hristos, adevăratul Dumnezeuul nostru...» ; adică nu unul dintre dumnezeii cei mulți, mincinoși și închipuiți, pe care i-am cinstit oarecând, ci «adevăratul nostru Dumnezeu», pe Care L-am aflat abia mai la urmă.

Pentru aceea, se și cuvine Lui singur, ca unui Dumnezeu, toată slava, cinstea și închinăciunea, dimpreună cu Tatăl Cel fără de început și cu Preasfântul și Bunul și de viață Făcătorul Duhul Său, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin !

Preot prof. dr. ENE BRANISTE

EXPLICAREA SFINTEI LITURGHII DUPĂ NICOLAE CABASILA

I N T R O D U C E R E

ERMINIILE LITURGICE GRECEȘTI PÂNĂ LA NICOLAE CABASILA (SEC. XIV)

1. Ce sunt erminiile liturgice *

Pentru a putea să creeze mediul necesar unui raport și unei comuniuni mistice a omului cu Dumnezeu, liturghia este nevoită să apeleze la sensurile *simbolico-istorice* și *mistico-divine* ale riturilor sale. Dincolo de partea lor văzută, aceste rituri au, de obicei, o anumită semnificație sau un anumit înțeles lăuntric, fiind puse într-o tainică legătură cu fapte din istoria mântuirii noastre sau cu realități de ordin spiritual și transcendent.

Scopul urmărit de liturghie nu poate fi atins însă pe deplin fără o inițiere a creștinului în sensul acesta adânc al acțiunii liturgice și în semnificația formelor externe, sub care se ascund realitățile cele nevăzute. Tocmai acest lucru îl sublinia Sf. Simeon, arhiepiscopul Tesalonicului († 1429), în introducerea la tâlcuirea liturgică pe care o trimitea, la cererea lor, creștinilor din Creta: «Prin sfintele simboale, zicea el, (Sfânta Liturghie) săvârșește și învață cele mai presus de minte. Dar chiar și cele ce se săvârșesc în chip văzut s-au împărtășit de atâta slavă, încât pentru toți ele sunt lucruri minunate. De aceea, nu poate ajunge mintea oricui la priceperea celor ce se săvârșesc. Ci mulți sunt în neștiință și caută să afle înțelesul acestora, căci cele ce se săvârșesc sunt cu totul mai presus de toată mintea...»¹.

* Pentru dezvoltarea acestui capitol a se vedea R. Bornet, *Les Commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII-e au XV-e siècle*, Paris, 1966.

1. *Tâlcuire despre dumnezeiescul lăcaș*, P.G., t. CLV, col. 700 D. Comp. și trad. rom.: Sf. Simeon, arhiepiscopul Tesalonicului, *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe...*, București, 1865, p. 252.

După cum, deci, nevoia explicării sau lămuririi Sfintei Scripturi a creat o *exegeză biblică*, tot așa necesitatea explicării liturghiei a dat naștere unei *exegeze liturgice*. Dintr-o astfel de necesitate au ieșit *erminiile* sau *comentariile liturgice*, adică tratatele care se ocupă cu interpretarea, explicarea sau tâlcuirea liturghiei. Ele sunt încercări, mai mult sau mai puțin izbutite, de a căuta și a expune înțelesul tainic, ascuns și lăuntric al sfintei slujbe, precum și rostul sau semnificația actelor și a lucrurilor ce stau în strânsă legătură cu ea.

Vechea literatură creștină ne-a lăsat câteva comentarii sau tâlcuiri liturgice prețioase, care au rămas clasice și normative în această materie. Ca înfățișare și cuprins, aceste comentarii sunt foarte felurite, deosebindu-se între ele după scopul principal urmărit de autor, după punctul de vedere care predomină în preocupările sale, după metoda folosită sau după felul de expunere etc.

Astfel, din punctul de vedere al *obiectului* interpretării, unele comentarii se preocupă, în primul rând, de explicarea formularului liturgic, adică de înțelesul textului liturghiei. Acestea sunt *comentariile verbale* sau *literale*, al căror tip reprezentativ poate fi socotit comentariul din omiliile catehetice ale lui Teodor de Mopsuestia. Altele stăruiesc mai mult asupra doctrinei sau a ideilor care se desprind din textul ori din rândulala liturghiei. Acestea pot fi numite *comentarii doctrinare* sau *dogmatice*, cum este de ex. comentariul lui Teodor de Andida. În sfârșit, altele pun accentul pe riturile sau ceremoniile liturgice, înfățișându-le fie sensul simbolic, fie pe cel mistic. Acestea sunt *comentariile mistico-simbolice*, cele mai numeroase în literatura genului; modelul lor desăvârșit este comentariul lui Gherman al Constantinopolului.

Din punctul de vedere al *scopului* imediat, avut în vedere de autor, unele comentarii urmăresc instruirea sau catehizarea credincioșilor; sunt *comentariile catehetice*, caracte-

ristice epocii de aur a literaturii patristice, iar prototipul lor e comentariul din catehezele mistagogice ale Sf. Chiril al Ierusalimului. Înrudite îndeaproape cu ele, sunt comentariile de nuanță *ascetico-morală*, ai căror autori sunt preocupați în primul rând de moralizarea sau spiritualizarea credincioșilor. În categoria unor astfel de autori se situează mai ales Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Anastasie Sinaitul. Alți comentatori fac din explicarea liturghiei un obiect de știință sau de speculație teologică; ei ne-au lăsat *comentariile teologice*. Exemplele clasice ale acestui gen sunt comentariul din *Ierarhia bisericească* a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul și *Erminia* lui Nicolae Cabasila. În sfârșit, o altă categorie mai târzie de comentarii trădează o accentuată preocupare polemico-apologetică, urmărind, în primul rând, să justifice și să apere practica și tradiția liturgică ortodoxă față de inovațiile sau de ereziile liturgice ale neortodocșilor. Acestea sunt *comentariile polemice*, reprezentate cu cinste de opera bogată a Sf. Simeon al Tesalonicului.

O clasificare riguroasă și exactă a diverselor tâlcuiri liturgice după criteriile de mai sus este însă cât se poate de relativă, pentru că adesea se întâmplă ca, într-unul și același comentariu, să se întâlnească mai multe din aceste caractere și preocupări, sau chiar toate laolaltă. Într-o astfel de situație se află bunăoară *Erminia* lui Nicolae Cabasila, care constituie obiectul principal al acestui studiu. De aceea, în introducerea de față enumerarea comentariilor liturgice grecești dinainte de Cabasila are la bază nu atât clasificarea după criteriile amintite, cât mai degrabă ordinea cronologică; vom sublinia însă caracterul dominant sau specific al fiecăruia, precum și elementul nou, pe care fiecare din ele îl aduce în evoluția interpretării liturghiei.

2. Explicarea liturghiei în primele trei secole

Am putea spune că necesitatea explicării liturghiei este tot atât de veche ca și liturghia creștină însăși. Într-o formă sumară, ea apare exprimată chiar la Sf. Apostol Pavel, care simte nevoia să amintească odată corintenilor sensul grav al Cinei euharistice, în chipul următor: «*De câte ori mâncați această pâine și beți acest pahar, moartea Domnului vestiți, până la venirea Lui. Astfel, cine cu nevrednicie mănâncă pâinea sau bea paharul Domnului, vinovat va fi de trupul și de sângele Domnului*» (I Cor., XI, 26—27). De asemenea, în altă parte: «*Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este oare împărtășirea sângelui lui Hristos? Pâinea pe care o frângem, nu este oare împărtășirea trupului lui Hristos?*» (I Cor., X, 16).

Totuși, o explicare integrală și sistematică a liturghiei nu găsim în literatura creștină a primelor trei secole, așa cum, de altfel, nu ne-au rămas nici scrieri în care să găsim rânduiala ei expresă și amănunțită din acest timp. Această lipsă se explică, probabil, prin aceea că, după cum remarcă un liturgist german contemporan, în antichitatea creștină nici nu s-a simțit așa de mult nevoia unei explicări a liturghiei, ca în timpul de mai târziu. Căci, pe de o parte, pe atunci limba de cult era încă limba curentă din uzul zilnic, iar pe de alta, ceremoniile care însoțeau cuvântul se găseau abia în stadiul începutului lor de dezvoltare și deci erau destul de explicate prin ele însele². O explicare a liturghiei nu va deveni absolut necesară decât atunci când ritul liturghiei va lua o dezvoltare deosebită, în afară de anafora primară la care se reducea în esență rânduiala simplă a liturghiei primelor trei secole creștine. O astfel de rânduială nu avea de altfel nevoie să fie lămurită celor dintâi creș-

2. L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, I Band, Freiburg im Breisgau, 1932, pp. 118—119.

tini, și pentru motivul că ea era trăită efectiv de aceștia³. Participarea regulată, reală și activă la Cina euharistică înlesnea trăirea liturghiei, făcând de prisos explicarea ei.

Pe lângă acestea, inițierea în misterul liturgic era și unul din scopurile principale ale catehumenatului. Interpretarea liturghiei constituia una din preocupările de căpetenie ale primilor didascali și cateheți creștini. Instrucția mistagogică alcătuia un element sau obiect fundamental al catehezei, alături de Sfânta Scriptură și de învățătura dogmatică de credință.

În astfel de împrejurări, se înțelege că necesitatea unor tratate speciale de explicare a liturghiei era limitată. Așa se explică, probabil, absența unor comentarii liturgice în literatura creștină a primelor trei secole. Disciplina arcană, adesea invocată pentru explicarea acestei absențe, nu pare să constituie un argument plauzibil, deoarece Sf. Iustin Martirul a putut să expună în scris, pe la mijlocul sec. II, o schemă a liturghiei creștine din timpul său; în cap. 65 și 67 din *Prima Apologie*⁴. Pe lângă această schemă, Sf. Iustin face, în cap. 66 din aceeași *Apologie*, și o sumară expunere a dogmaticii ritului euharistic, expunere care poate fi socotită ca cea dintâi încercare de explicare elementară a liturghiei creștine. Explicarea Sf. Iustin are însă scop și caracter pur apologetic, făcând parte dintr-o apologie generală a creștinismului împotriva păgânismului persecutor. Ea interesează mai mult istoria liturghiei, decât explicarea acesteia, și de aceea nu stăruim aici asupra ei⁵.

3. Ph. Oppenheim, *Introductio in litteraturam liturgicam*, Taurini-Romae, 1937, p. 4.

4. P. G., t. VI, col. 428—432. Ediție mai nouă a acestor capitole, cu note critice și bibliografie, în Mon. euch. lit., pp. 13—21.

5. Amănunte asupra *Apologiei* Sf. Iustin, ca document pentru istoria liturghiei, vezi la Pr. P. Vintilescu, *Istoria Liturghiei*. Cursuri litografiate după prelegeri, București, 1940, p. 116 seq.

3. Comentarii liturgice sub formă catehetică și omiletică în sec. IV—V

Începând cu sec. IV, adică o dată cu epoca de libertate a Bisericii, literatura patristică greacă numără multe și prețioase tâlcuiri ale liturghiei. Cultul creștin ia în acest timp o mare dezvoltare. Rânduiala simplă a liturghiei de odinioară se dezvoltă și se complică acum, din ce în ce mai mult, prin înmulțirea formelor și ceremoniilor liturgice. Sensul acestora nu mai era așa de ușor de înțeles, ci se cerea lămurit. Este deci explicabilă apariția comentariilor liturgice în această epocă. Dezvoltarea liturghiei și explicarea ei vor merge, de aici înainte, mână în mână, sprijinindu-se și adesea influențându-se reciproc.

Cunoașterea liturghiei era, așa precum am spus, un lucru pe care credincioșii și-l însușeau încă din timpul catehumenatului lor. De aceea primele comentarii liturgice, care au ajuns până la noi, au scop și caracter catehetic și provin toate din epoca de aur a disciplinei catehumenatului, adică din sec. IV—V. Ele sunt opera marilor cateheți din acel timp, fiind alcătuite în vederea instruirii și inițierii catehumenilor, care erau pe punctul de a primi botezul creștin, sau a neofitilor, care-l primiseră deja. Comentariile din această categorie au, în general, un caracter de popularizare și formă de expunere omiletică. Înainte de a fi scrise, ele au fost rostite, ca predici, și fac parte dintr-un curs sistematic și complet de instrucție mistagogică, în care se tâlcuiau mai ales cele trei taine majore ale inițierii creștine: Botezul, Mirungerea și Euharistia. Adresându-se de obicei candidaților la botez (competentes) sau neofitilor (νεοφύτοι), el explică, în chipul cel mai simplu și pe înțelesul tuturor, ceremoniile liturghiei, semnificația lor dogmatică, simbolică și mistică, precum și efectele lor supranaturale, insistând, îndeosebi, asupra obligațiilor morale, impuse celor ce vor primi sau au primit tainele inițierii creștine.

a) Cel dintâi dintre comentariile de acest fel și totodată cea dintâi explicare sistematică și amănunțită a liturghiei creștine, se găsește în ultimele două din *Catehezele mistagogice* ale Sf. Chiril al Ierusalimului⁶. Ele au fost ținute în Săptămâna luminată a anului 348, către neofiii care primiseră Sf. Botez⁷. În cateheza a patra mistagogică, Sf. Chiril vorbește neofitilor despre Euharistie, stăruind, mai ales, asupra prefacerii pâinii și a vinului euharistic în Sf. Trup și Sânge, precum și asupra roadelor împărtășirii, citând în acest scop mai multe preînchipuiri sau tipuri ale Cinei euharistice din Vechiul Testament. În a cincea și ultima cateheză mistagogică, autorul explică apoi liturghia euharistică sau a credincioșilor, care erau atunci în uz la Ierusalim⁸. Explicarea Sf. Chiril conține considerații de cea mai mare valoare asupra unor chestiuni ca: epicleza euharistică, prezența reală a Mântuitorului în Euharistie, caracterul de jertfă al Sfintei liturghii și efectele ei binefăcătoare asupra viilor și morților, sfîntirea prin împărtășire, precum și o frumoasă tâlcuire a rugăciunii domnești. La aceste merite de fond se adaugă și cele de formă, adică sobrietatea, simplitatea și claritatea expunerii. Datorită acestor calități, explicarea din catehezele Sf. Chiril va avea o covârșitoare influență asupra tâlcuiturilor de mai târziu ai liturghiei creștine, atât în Răsărit cât și în Apus.

6. P.G., t. XXXIII, col. 1097—1128. Ediție mai nouă la G. Rauschen, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Florilegium patristicum, digessit, vertit, adnotavit G. Rauschen, Fasc. VII), Bonn, 1909 și 1914. Reeditat, cu bibliografie și note critice, în *Mon. euch. lit.*, pp. 69—111. Dintre numeroasele traduceri românești, cea mai exactă (dar într-o limbă ce trebuie revăzută) este a Pr. M. Bendevschi, în rev. *Candela* (Cernăuți), 1892, pp. 70—74, 140—146 și 203—212; cea mai nouă este a Pr. Dr. D. Fecioru, Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, partea II, București, 1945, col. «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 7, p. 539 ș. u.

7. În timpul când catehumenatul și disciplina arcană erau în plină dezvoltare, se luase obiceiul ca cei ce veneau la botez să nu mai fie instruiți în riturile de inițiere înainte de botez, ci abia în prima săptămână de după botez. Vezi L. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 241.

8. Adică liturghia Sf. Iacob. Vezi P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 241.

b) O explicare liturgică, destul de importantă și în-deaproape înrudită cu cea a Sf. Chiril, se găsește în două din *Omiliile catehetice* ale lui Teodor de Mopsuestia († c. 428), colegul de studii și amic al Sf. Ioan Gură de Aur⁹. Liturgia descrisă și interpretată de Teodor, în omiliile sale este, probabil, aceeași pe care o descriu și o explică Sf. Chiril la Ierusalim și Sf. Ioan Gură de Aur la Antiohia, adică liturgia Sf. Iacob. Ca și Sf. Chiril, Teodor de Mopsuestia interpretează partea esențială și centrală a rânduiei liturghiei, adică ritul euharistic. La el găsim cea mai dezvoltată explicare a mării rugăciuni euharistice, din câte cunoaștem până acum. Către sfârșit, Teodor pune accentul pe împărțirea cu Sfintele Taine, dând prețioase sfaturi și îndemnuri privitoare la curăția sufletească cerută celor ce vor să se împărtășească.

Explicarea datorată lui Teodor de Mopsuestia se caracterizează prin bogăția elementului doctrinar sau dogmatic. Ea s-a bucurat de o mare trecere și influență mai ales la comentatorii nestorienii ai liturghiei; în cercurile ortodocșilor însă ea a dispărut din întrebuințare, desigur din pricina condamnării postume a lucrărilor lui Teodor la Sinodul V ecumenic (553). Trebuie să remarcăm totuși că în comentariul lui Teodor se găsesc formulate sau reliefate pentru prima

9. Edit. în trad. lat. de A. Rücker, *Ritus Baptismi et Missae quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus cateheticis e versione syriaca ab. A. Mingana nuper reperta in linguam latinam translatus* (OT, fasc. II), Monasterii, 1933. Ed. integrală a textului siriac, cu trad. fr., introd. și index, de R. Torneau, O.P. en collab. avec R. Devreese: *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano (Bibl. Apostolica Vaticana), 1949. Trad. rom. de I. Paraschiv (Georgescu) în rev. «Glas. Bis.» (București), an. 1972, nr. 11—12, p. 1165—1187 (Omil. I—IV); an. 1973, nr. 3—4, p. 339—366 (Omil. V—VIII); an. 1973, nr. 5—6, p. 508—513 (Omil. IX—X); 1973, 7—8, p. 691—700 (Omil. XI); an. 1973, nr. 9—10, p. 1074—1084 (Omil. XII); an. 1974, nr. 3—4, p. 302—315 (Omil. XIII); an. 1974, 5—6, p. 478—489 (Omil. XIV) și an. 1974, nr. 9—10, pp. 869—882 și 882—895 (Omil. XV—XVI). Despre doctrina euharistică a lui Teodor de Mopsuestia, vezi și W. de Vries, S. J., *Der «Nestorianismus» Theodors von Mopsuestia in seinen Sakramentenlehre*, OCP, vol. VII (Romae, 1911) pp. 91—148.

oară câteva idei fundamentale în istoria interpretării liturghiei. Așa e de exemplu concepția despre rolul de reprezentant al Mântuitorului, ce se atribuie preotului sau arhiereului liturghisitor¹⁰, sau ideea că diaconii slujitori sunt imagini ale îngerilor care liturghisesc slujba cea fără de materie în jurul tronului Celui Preaînalt¹¹. Ideile acestea le vom găsi dezvoltate și în *Despre ierarhia bisericească*; ele vor trece apoi ca un bun comun și anonim, de largă circulație, în interpretarea liturghiilor răsăritene.

c) În Apus, reprezentantul tâlcuirii liturgice de gen catehético-omiletic este Sf. Ambrozio al Milanului († 397), cu lucrarea sa *De mysteriis* (unii îi atribuie și *De sacramentis*), care iese însă din limitele fixate studiului de față.

4. Tâlcuiri liturgice cu scop ascetico-moral

O categorie aparte o formează tâlcuirile liturgice cu scop și caracter ascetico-moral, în care explicarea liturghiei nu constituie atât un scop în sine, cât mai degrabă un motiv sau pretext pentru plasarea unor sfaturi sau îndemnuri, tinzând la edificarea morală a credincioșilor sau la purificarea moravurilor lor.

a) Astfel, Sf. Ioan Gură de Aur († 407), căruia tradiția îi atribuie paternitatea mai multor liturghii răsăritene puse sub numele său, nu ne-a lăsat nici o lucrare anume consacrată explicării liturghiei. În schimb, avem de la el o mulțime de fragmente prețioase, în care explică incidental diferite momente, acte și texte liturgice, citate și folosite în imensa lui operă, mai ales în numeroasele omilii exegetice

10. «Quia Dominus noster Christus seipsum obtulit sacrificium pro nobis et nobis factus est summus sacerdos ipsis rebus, imaginem illius sacerdotem esse credere debemus, quam repraesentat is, qui nunc accedit ad hoc altare...» La A. Rücker, *op. cit.*, p. 20.

11. «Necessarie debemus etiam nunc, cum hoc terribile ministerium perficitur, considerare diaconos quandam imaginem officii illarum virtutum invisibilium repraesentare...» *Ibid.*, pp. 20—21.

și catehetice ținute la Antiohia și la Constantinopol¹². Judecându-l după aceste fragmente, Sf. Ioan se dovedește a fi unul din cei mai geniali interpreți ai liturghiei și îndeosebi un desăvârșit teoretician al doctrinei despre jertfa euharistică. El stăruie mai ales asupra prezenței reale a Mântuitorului în Sfânta Euharistie, într-un chip care va scandaliza mai târziu pe protestanți, subliniind caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii, precum și identitatea jertfei liturgice cu cea de pe cruce¹³.

Explicările liturgice ale Sf. Ioan Gură de Aur se disting printr-o accentuată preocupare moralizatoare, trăsătură ce caracterizează, de altfel, întreaga operă a acestui genial părinte bisericesc. Lucrul este lesne de înțeles, dacă avem în vedere că nici una din omiliile sale nu are ca scop principal explicarea liturghiei, iar textele liturgice comentate în aceste omilii sunt folosite, de fapt, ca simple argumente sau motive în sprijinul ideilor exegetico-morale, care constituie tema de căpetenie a operei sale.

12. Fragmentele liturgice (texte, aluzii și comentarii) din opera Sf. Ioan Gură de Aur sunt extrase sau numai indicate, la: J. Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiasticae*. În trad. lat. a lui H. Grischovius. Edit. sec., vol. V (Hala Magdeburgicae, 1755) p. 193—234; J. Grancolas, *Les anciennes liturgies ou la manière dont on a dit la sainte messe dans chaque siècle dans les églises d'Orient, ou dans celles d'Occident*, Paris, 1704, pp. 134—139; E. Hammond, *The ancient Liturgy of Antioch*, Oxford, 1879; Br. pp. 470—481; F. Probst, *Die antiochenische Messe nach den Schriften des heiligen Johannes Chrysostomus dargestellt*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, VII (Innsbruck, 1883) pp. 250—303; Același, *Liturgie des IV. Jahrhunderts u. deren Reform*, Münster, 1893, p. 156 seq.; A. V. Maltzew, *Liturgikon* («Slushebnik»). *Die Liturgien der Orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1902, p. 331 seq.; J. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II (Romae), 1930, pp. 440—442 și 445—447. Vezi și capitolele *Chrysostomus als Liturge* și *Liturgie u. Gottesdienst*, la Chrys. Baur, O.S.B., *Johannes Chrysostomus u. seine Zeit*, I (München, 1930) 64—72. Câteva indicații și la S. Antoniadis, *Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques*, Leiden, 1939, p. 153 seq.

13. Despre doctrina euharistică a Sf. Ioan Gură de Aur vezi mai ales A. Naegle, *Die eucharistielehre des hl. Chrysostomus*, in *Strassburger theologische Studien*, t. II, fasc. 4—5 (Freiburg, 1900); G. Bardy, in *DTC*, t. VIII, col. 680—681 și G. Bareille, *ibid.*, t. V, col. 1144—1147.

b) Sf. Anastasie Sinaitul, starețul unei mănăstiri din Sf. Munte (630—700) a scris *Cuvânt despre sfânta adunare* (liturghie)¹⁴, care nu este atât un comentariu liturgic, de ordin ascetic, cât o aspră muștrare a celor ce vin numai de formă la Sfânta liturghie. Este o filipică ce amintește, prin tonul și prin severitatea ei, de Sf. Ioan Gură de Aur. Ca și acesta, Sf. Anastasie stăruie mai ales asupra caracterului înfricoșător al misterului prefacerii și al împărtășirii. El începe, arătând influența binefăcătoare a citirilor și cântărilor de la începutul Sfintei liturghii, muștrând cu asprime nerăbdarea și plictiseala manifestate de unii credincioși în timpul acestor citiri și cântări. Sf. Anastasie biciuiește în general atitudinea necuviincioasă a celor care vin în sfântul lăcaș cu aceeași nepăsare și lipsă de cuviință ca la baie sau ca la teatru, nesocotind maiestatea misterului înfricoșător care are loc sub ochii lor. Cu acest prilej, el explică unele formule și îndemnuri semnificative, din această parte a Sfintei liturghii, ca de ex.: «Să stăm bine, să stăm cu frică...», «Sus să avem inimile», «Sfintele, sfinților» etc., dând sfaturi pentru participarea cu vrednicie la jertfa adusă de preot. În *Cuvântul liturgic* al Sf. Anastasie predomină deci punctul de vedere psihologic și moral, ca și la Sf. Ioan Gură de Aur.

5. Erminii liturgice cu caracter teologic

De la sfârșitul sec. V înainte, adică odată cu începutul decadenței disciplinei catehumenatului, comentariile liturgice de gen catehetic și omiletic dispar, pentru a face loc celor cu scop și caracter *teologico-scolastic*, care nu mai corespund

14 Δόγμα περί τῆς σάνας, P.G., t. LXXXIX, col. 825—850. Traducere în rom. de frații Ștefan și Radu Greceanu, cu titlul «Pentru sfânta adunare adecă slujba bisericii», în vol. «Mărgăritare», București, 1691, f. 156 r. — 160 v. (retip. la Buc., 1746, f. 225 r.—231 v. și Buc., 1872, pp. 331—340). Vezi și trad. de Samuil Micu (Clain), A. S. Anastasie Sinaitul, *Despre Sfânta Liturghie. De a nu judeca pre altul. De neaducere aminte de strâmbătăți*, în Manuscrisul nr. 227 al Bibliotecii fostei Episcopii greco-catolice din Oradea-Mare, p. 38 (vezi dr. Iacob Radu, *Manuscriptele*, p. 38).

unei necesități de ordin practic, aceea de a instrui sau catehiza, ci sunt tratate cu speculație și erudiție teologică. Autorii lor caută să expună, în mod mai mult sau mai puțin savant, rânduiala liturghiei, sensul și rostul ceremoniilor ei, iar uneori, și semnificația mistico-simbolică a obiectelor, a vaselor și a veșmintelor liturgice sau a sfântului locaș; dar mai ales ideile de doctrină pe care se bazează sau care se desprind din rânduiala și din textul sau formularul liturghiei. Spre deosebire de comentariile de gen catehético-omiletic, care nu sunt de fapt decât fragmente sau părți ale unor cursuri catehetice, comentariile teologice vor avea înfățișarea unor tratate unitare și de sine stătătoare.

a) Cel dintâi tratat de acest fel, cu caracter pur speculativ, este valoroasa scriere *Despre ierarhia bisericească*, privită de obicei ca cea mai veche liturgică creștină¹⁵. Ea face parte din grupul scrierilor cunoscute sub denumirea de «pseudo-areopagite», fiindcă se datoresc unui misterios autor, rămas încă neidentificat, ce se dă drept Sf. Dionisie Areopagitul (cel care după tradiție a fost primul episcop al Atenei) și scrie probabil în Siria, pe la sfârșitul sec. V sau începutul sec. VI.

Nu intră în preocuparea noastră să facem o expunere amănunțită a cuprinsului celor șapte capitole ale acestei scrieri¹⁶. Amintim numai că, în întregul lui, tratatul *Despre ierarhia bisericească* este de fapt un curs complet de instrucție mistagogică, întrucât se ocupă de toate cele trei taine majore ale inițierii creștine. Faptul acesta ar pleda, aparent, pentru încadrarea lui în categoria comentariilor liturgice de gen catehético-omiletic, de care ne-am ocupat în capitoulul

15. P.G., t. III, col. 369—584. Ediție critică mai nouă a cap. II—IV, în Mon. euch. lit., pp. 275—328. Trad. rom. de Pr. Cicerone Iordăchescu, Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*, Chișinău, 1932.

16. Sistemul «pseudo-areopagitic» comentat din punct de vedere liturgic de: J. Stiglmayr, *Die Lehre von den Sakramenten u. der Kirche nach Pseudo-Dionysius*, Zeitschrift für kath. Theologie, XXII (1898), pp. 246—303 și J. B. Thibaut, *Le pseudo-Denys l'Aréopagite et la «prière catholique» de l'Eglise primitive*, EO, t. XX (1921) pp. 283—294.

precedent. În fond însă caracterul profund speculativ al acestui comentariu ne arată că el n-a fost scris pentru necesități catehetice. Ca toate tâlcuirile de care va fi vorba de aici înainte, el nu mai e destinat catehumenilor învățăcei sau neofiți, ci unor elite intelectuale, unor avansați în tainele teologiei creștine de școală, ceea ce ne determină să-l grupăm printre tratatele liturgice de tip speculativ-teologic.

Din cuprinsul lui ne interesează îndeosebi capitoul al treilea. Aici autorul vorbește despre Sfânta Euharistie (el îi zice *synaxă*), care în ordinea inițierii creștine este *taina desăvârșirii* (τὸ μυστήριον τῆς τελειώσεως): «perfectiunea sau culmea tainelor, cea care unește desăvârșit cu Dumnezeu» sau «cea mai sfântă dintre ierurgii». Cu acest prilej, autorul descrie și ritualul euharistic, adică partea care formează miezul liturghiei credincioșilor, explicând totodată și sensul ei mistico-simbolic. După el, ritualul liturghiei oficiate de ierarhia bisericească nu este decât o imagine sensibilă sau mai degrabă o imitație a liturghiei cerești pe care spiritele pure o săvârșesc neîncetat în fața lui Dumnezeu¹⁷. Pseudo-Dioni-

17. Vezi mai ales *Despre ierarhia cerească* I, 3 și *Despre ierarhia bisericească*, I, 4. Concepția aceasta despre liturghie nu aparține exclusiv lui Pseudo-Dionisie. Se pare că era o idee curentă, cu deosebire la teologii de origine siriană, din veacul de aur al Bisericii. Astfel o găsim, după cum am văzut, la Teodor de Mopsuestia și o întâlnim și la Sf. Ioan Gură de Aur, care e tot sirian de origine. În tratatul său *Despre preoție* III și VI, 14, acesta spune că liturghia Bisericii nu e altceva decât chipul slavei îngerești, pe care muritorii o anticipează astfel, fiind încă în trup, și pe care Însuși Sfântul Duh le-a inspirat-o: «Căci nu vreun om, nici vreun arhanghel și nici o altă putere creată, ci Însuși Mântuitorul a orânduit această slujbă și a insuflat pe cei ce sunt încă în trup să nascocoască această slujire a îngerilor» (P.G., t. XLVIII, col. 642). Sunt de asemenea foarte numeroase locurile în care Sf. Ioan afirmă o participare misterioasă, dar reală, a îngerilor la liturghie, mai ales în momentul prefacerii. Așa de ex. *Omil. III, 5 la Eies.*: «Masă împărătească stă de față, îngerii slujind mesei, Însuși Împăratul este de față...» (P.G. t. LXII, col. 29); *Cuvânt împotriva celor ce pleacă de la Sfânta liturghie...*: «Ce faci, o omule?! Când Hristos este de față, când îngerii sunt prezenți, când această înfricoșătoare masă este pusă înainte, când frații tăi participă încă la mistere, tu pleci, fugind?» (P.G., t. 50, col. 443—444). Vezi despre participarea îngerilor la rituri cultice, și la E. Peterson von den Engeln, *Stellung und Bedeutung der heiligen Engel in Kultus*, Leipzig, 1935.

sie vorbește apoi despre efectele împărtășirii, prin care dobândim «desăvârșirea» vieții spirituale și în cele din urmă despre purificarea ce trebuie să preceadă primirea Sfintei împărtășanii.

Caracteristic pentru explicarea liturgică a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul este nota mistico-speculativă a sistemului său filosofic. Se știe că acest autor este cel dintâi mare teoretician al misticii creștine; el încearcă să încadreze atât mistica pură sau contemplativă cât și pe cea liturgică, într-un sistem filosofic, luând ca model mai ales sistemul mistico-filosofic al neoplatonicianului Proclu. De aceea comentariul liturgic al lui Pseudo-Dionisie este cel mai savant, mai speculativ și mai arid dintre toate comentariile liturgice; el este accesibil numai celor înzestrați cu o serioasă pregătire filosofică, mai ales din pricina stilului său plin de hiperbole și superlative. Cu toate acestea *Despre ierarhia bisericească* a exercitat nu numai o considerabilă influență asupra tuturor comentatorilor de mai târziu ai liturghiilor răsăritene, dar alături de scrierile Sf. Ioan Gură de Aur se pare că a inspirat chiar unele din textele de mai târziu. Influenței prestigioase exercitate de aceste scrieri i se datorește, în cea mai mare parte, consacrarea în formularele liturgice a unor rugăciuni în care liturgia pământească e privită ca imitarea celei cerești, sau în care se acordă puterilor îngerești o largă participare mistică la liturghie¹⁸.

b) Cel dintâi mare admirator, comentator și popularizator al scrierilor pseudo-areopagite este Sf. Maxim Mărturisitorul († 662), mare luptător împotriva eresului monotelit. El purifică sistemul pseudo-dionisian de reminiscențele neoplatonice, punându-l de acord cu doctrina strict creștină. Câteva elemente interesante pentru explicarea liturghiei ne-a lăsat Sf. Maxim în *Scoliile* sau comentariile sale (cap. III), din

18. Comp. textele hrisostomice (de mai sus) cu *Rugăciunea intrării celei mici* din lit. biz.; *Rugăciunea Trisaghionului*, din lit. Sf. Ioan, în Cod. Barberin, *Heruvicul* lit. Sf. Iacob etc. (la Br., p. 41, 313, 368).

*Despre ierarhia bisericească*¹⁹. Lucrarea sa principală și originală în această materie este însă *Mystagogia*²⁰. Aceasta cuprinde o explicare mistico-simbolică a sfântului lăcaș și a liturghiei, înrudită cu cea din *Despre ierarhia bisericească*.

Comentatorii anteriori își mărginiseră explicările lor numai la liturgia credincioșilor. *Mystagogia* Sf. Maxim este cel dintâi comentariu care îmbrățișează rânduiala completă a liturghiei din acea vreme (sec. VII)²¹.

Mystagogia are o introducere (ποίησις) și 24 capitole de mărime și de valoare inegale. Primele șapte din acestea se ocupă cu diverse semnificații mistice și simbolice ale Bisericii. Explicarea propriu-zisă a liturghiei începe la cap. VIII, cu intrarea arhiereului (vohodul mic) și cuprinde explicarea simbolică a lecturilor biblice (cap. X), a cântărilor (cap. XI), a diferitelor formule pentru pace (cap. XII), a lecturii din Evanghelie cu ecteniile următoare (cap. XIII—XV), a intrării cu sfintele taine sau vohodul cel mare (cap. XVI), a sărutului păcii (cap. XVII), a rostirii Crezului (cap. XVIII), a Trisaghionului biblic (cap. XIX) și a rugăciunii domnești (cap. XX). Autorul vorbește apoi despre efectele harice ale liturghiei (cap. XXII—XXIV) și termină cu o recapitulare sumară a întregului tratat. Nota caracteristică a interpretării Sf. Maxim este preocuparea pentru punctul de vedere metafizic și mistic. Într-un limbaj inspirat de sistemul mistico-filosofic al lui Pseudo-Dionisie, autorul înfățișează liturgia ca un mijloc și

19. P.G., t. IV, col. 29—184.

20. Μυσταγωγία περί τοῦ τινῶν σύμβολα τὰ κατὰ τὴν ἀγίαν ἐκκλησίαν ἐπὶ τῆς συναγωγῆς τελοῦμενα, P.G., t. XCI, col. 657—718. Trad. rom. Pr. Prof. D. Stăniloae, în «Rev. Teol.» (Sibiu), an 1944, nr. 3—4 ș 7—8, sub titlul *Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*. Trad. fr. de M-me Lot-Borodine, în rev. «Irenikon», t. XIII, XIV și XV (1936—1938). Trad. germ. la Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, ed. II, Einsiedeln, 1961, pp. 366—407. Trad. în neo-greacă, de Ign. Sakalis, cu introd., coment. de Pr. Prof. D. Stăniloae, Atena, 1973. Bună expunere critică a cuprinsului la R. Bornet, op. cit., p. 173 și la Hans Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique*, Paris, 1947, p. 242.

21. O reconstituire a rânduiei liturghiei bizantine din sec. VII, pe baza *Mystagogiei* Sf. Maxim, vezi la Br., p. 534—539 și la J. Hanssens, op. cit., t. II, pp. 447—449.

mediu mistic, adică prilej de cunoaștere și de unire cu divinitatea, prin purificare și contemplație, mijloc prin care se făurește în noi «omul cel nou, care se reunește în cunoștință după chipul Celui ce l-a făcut pe el» (Col. III, 10). Totodată rânduiala liturghiei este decisivă, ca o preînchipuire simbolică a vieții celei adevărate de care se vor bucura cei desăvârșiți, în veacul ce va să vie.

c) Sub numele Sf. Ioan Postitorul, patriarhul Constantinopolului († 595), câteva manuscrise ne-au transmis un opuscul intitulat *Despre Dumnezeiasca Liturghie*²². Este o foarte scurtă interpretare alegorică, uneori cam stângace, a câtorva din actele și momentele mai de seamă din rânduiala liturghiei (antifoane, intrarea, trisaghion etc.), precum și a locașului bisericesc și a unor veșminte, obiecte și vase liturgice (disc, potir, aer, tămâie, iliton, linguriță etc.). Cum însă la sfârșitul acestui scurt tratat se vorbește de împărtășirea cu lingurița (λαβίς)²³ — uz care s-a generalizat în ritul liturgic bizantin abia după Sinodul trulan (692), deci la cel puțin un secol după Sf. Ioan Postitorul —, autenticitatea lui este îndoielnică, iar unii specialiști îl consideră chiar neautentic²⁴. Originea lui trebuie căutată probabil în obștile monahale de la Sf. Munte și într-o epocă mult mai târzie decât aceea a Sf. Ioan Postitorul.

d) Sub numele de Gherman, ni s-a transmis un foarte cunoscut comentariu liturgic, intitulat *Istorie bisericească*

22. Περὶ τῆς θείας λειτουργίας. Editat de J. B. Pitra în Sp. Solesm., t. IV (Paris, 1858) pp. 440—442, sub titlul: *De sacra liturgia (De mystica rerum sacrarum significatione)* după un manuscris din sec. XII, aflat la Paris. În Cod. atonit 2144 (Esfigmenu 131) din sec. XVI, la nr. 13, figurează cu titlul: Ἰωάννου του Νουστουτοῦ περὶ τῆς θείας λειτουργίας. Vezi Sp. Lambros, Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἀγίου Ὁρους ἑλληνικῶν κωδίκων, t. I (Cambridge, 1895) p. 186.

23. «Τὸ δὲ διὰ τῆς λειβίδος (sic!) μεταλαμβάνειν...», Sp. Solesm., IV, 442.

24. Astfel, după Dom Pl. de Meester, *Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome* (Hrys, 291 și în extras p. 49), opusculul liturgic atribuit Sf. Ioan Postitorul nu e decât «un palid rezumat» al comentariului lui Gherman, de care va fi vorba mai departe.

și teorie mistică²⁵ a cărei paternitate este controversată. Autorul este, cu multă probabilitate, Sf. Gherman I, patriarhul Constantinopolului, de la începutul sec. VIII (715—729), căci o redacție a acestui comentariu exista sigur în sec. IX (pe la 870), când Anastasie Bibliotecarul a tradus-o în latinește²⁶. Textul grec al redactării originare a comentariului a fost însă interpolat și amplificat ulterior până în sec. XII, de când datează redactarea cea mai dezvoltată și mai cunoscută, care este tipărită în colecția Migne²⁷. H. Leclercq o socotește chiar mai tardivă, și anume din sec. XIV—XV. Ceea ce arată proveniența tardivă a acestei compilații și o deosebește de comentariile liturgice anterioare este faptul că conține definiții foarte numeroase și prescurtate (vezi art. *Cloche, clochette*, în

25. Ἱστορία ἐκκλησιαστικῆ καὶ μουσικῆ θεωρίας, P.G., t. XCVIII, col. 383—453. Prima ediție a fost tipărită de D. Dukas, în ed. greacă a liturgiilor bizantine (Roma, 1526). Ediție mai nouă de Nilo Borgia în «Roma et l'Orient» II (1910/11) pp. 144, 156 219—228, 286—296, 346—354, cu titlul ἐξηγήσεις διὰ Σ. Γερμανοῦ καὶ τῆς λατινικῆς ἀνέκδοτου ἀναστασίου βιβλιοτάρχου. Extras Grottaferrata, 1912 (Studi Liturgici, Cart. I). Un rezumat al doctrinei despre jertfa liturgică la M. Jugie, *La messe dans l'Eglise byzantine après le IX-e siècle*, DTC, t. X, col. 1333—1334 și la Fr. Renz, *Geschichte des Messopfer-Begriffs I* (Freising, 1901) p. 646 seq. Trad. rom. de Pr. Nic. Petrescu, în rev. «Mitrop. Olț.», 1974, nr. 9—10, pp. 824—832; 1975, nr. 1—2, pp. 74—80; 1976, nr. 3—4, pp. 199—205.

26. Trad. lat. a lui Anast. Bibliot. a fost editată de S. Pétrides, *Traité liturgiques de Saint Maxime et de Saint Germain, traduits par Anastase le Bibliothécaire*, ROC, t. X (1905) pp. 289—313, 350—364, iar textul grecesc al redacției din sec. IX, împreună cu trad. latină a lui Anastasie, a fost editată de Nilo Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano patriarca C-politano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario* (Studi liturgici, fasc. 1), Grottaferrata, 1912. O prescurtare a *Tâlcuirii Liturghiei* a lui Gherman I al C-polei, a editat prof. Dyovuniotis, în rev. *Theologia* (Atena), XXI (1950).

27. O reconstituire a textului grecesc primitiv, pe baza versiunii latine a lui Anast. Bibliot., a încercat F. E. Brightman, în «Journal of Theological Studies», t. IX (1908), pp. 248—276, 387—398, sub titlul: *The Historical Mystagogia and other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy*. O redacție greacă, probabil din sec. X, tradusă în același secol în lb. bulgară de epis. Constantin, ucenicul lui Metodiu (deci mai veche decât cea din P.G.), a fost editată în greacă și bulgară de N. T. Krasnoseltsev, *Insemnări (note) despre câțiva codici manuscrisi din Biblioteca Vaticană*, Cazan, 1885. Vezi *Discours contre les Ariens de Saint Athanase*. Version slave et trad. en français par A. Vaillant, Sofia, 1954. Sous la redaction de Stoyan Romansky, 267 p.

DAL, III, 2 vol., 1975). Părerăa lui Leclercq este confirmată și de faptul că două lungi pasaje sunt comune comentariului lui Cabasila și celui atribuit lui Gherman (v. nota 11, de la partea a treia a acestei lucrări). În cazul când aceste pasaje aparțin lui Cabasila, urmează că tâlcuirea liturghiei atribuită lui Gherman (redacția din Migne) e posterioară epocii lui Cabasila. Unii liturgiști mai cred că autorul comentariului n-ar fi Gherman I, ci Gherman II, patriarhul Constantinopolului, din sec. XIII (1221—1239)²⁸. Delimitarea textului original sau autentic de cel posterior sau interpolat, în redactarea pe care o avem astăzi, este aproape imposibilă²⁹. Totuși chiar în forma și în extensiunea sa actuală, comentariul lui Gherman este cel mai răspândit dintre comentariile liturgice anterioare lui Cabasila, fiind folosit, compilat sau citat, într-o largă măsură, de toți liturgiștii de mai târziu.

El cuprinde o explicare mistico-simbolică (*θεωπία*) a sfântului locaș și a diferitelor lui părți, a unor rituri și ceremonii, a veșmintelor, vaselor și obiectelor liturgice și, în sfârșit, a liturghiei. Autorul are în vedere deopotrivă ambele sensuri ale rânduiei liturghiei, adică atât pe cel mistic, cât și pe cel simbolic. El înfățișează liturghia Bisericii atât ca imitație sau imagine văzută a liturghiei îngerești, cât și ca mijloc de comemorare a istoriei mântuirii. Este ușor de recunoscut în acest comentariu influența lui Pseudo-Dionisie Areopagitul și a Sf. Maxim Mărturisitorul; îndeosebi cu acesta din urmă, Gherman are comune câteva expresii și interpretări, cum este cea privitoare la sfântul locaș. Meritul comentariului lui Gherman constă în faptul că este primul tratat grecesc în care găsim o explicare mistico-simbolică a veșmintelor, va-

28. Între aceștia este și B. Cireșeanu, *Tezaurul liturgic* (3 vol.), 1910.

29. După părerea specialiștilor, cap. LV—LVII și LXI—LXII din această redactare ar reproduce opera Sf. Maxim Mărt., iar cap. LXIII n-ar fi decât scrisoarea 228 a Sf. Isidor de Pelusa (P.G., t. LXXIII, col. 272). S. Antoniadis (*op. cit.*, pp. 183—188), plecând de la premisa greșită că textul din P.G. ar fi opera Sf. Gherman, trage concluzii false cu privire la istoria liturghiei bizantine.

selor și obiectelor liturgice. Ceea ce scade însă valoarea actuală redactării este lipsa spiritului critic, ceea ce face ca interpretarea liturghiei să fie exagerat alegorică.

e) De la Sf. Teodor Studitul († 826) ne-a rămas o scurtă *Tâlcuire a dumnezeieștii liturghii a celor mai înainte sfințite*³⁰ care nu e atât o tâlcuire, cât mai degrabă o expunere a rânduiei Liturghiei darurilor mai înainte sfințite, însoțită de câteva sumare lămuriri ale autorului. Astfel Sf. Teodor face unele observații prețioase asupra notei mistice, care este mai accentuată în această liturghie decât în celelalte două liturghii ale ritului bizantin.

f) Teodor, episcop de Andida³¹ (sec. XI—XII), ne-a lăsat un comentariu liturgic intitulat *Προθεωρία κεφαλαιώδης περί τῶν ἐν τῇ θεῖᾳ λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων*³² de o factură complexă prin numeroasele digresiuni și preocupări variate ale autorului, ca și prin stilizarea, în general cam greoaie, din cauza preferințelor pentru perioadele lungi, complicate, și pentru unii termeni arhaici ai vocabularului misteriorilor. Ideea de bază de la care pornește și pe care vrea s-o ilustreze Teodor în comentariul său este că liturghia comemorează nu numai patimile și moartea Mântuitorului, ci întreaga Sa viață pământească³³. Specific ca procedeu de interpretare este că pe autor îl preocupă mai mult schema sau rânduiala liturghiei, folosind foarte puțin textul (formularul liturgic). La sfârșit combate practica romană de a săvârși două sau mai multe liturghii într-o zi, în aceeași biserică. Este pentru

30. *Ἑρμηνεία τῆς θεῖας λειτουργίας τῶν προηγίας μένων* (P.G., t. XCIX, col. 1687—1690).

31. *Ἀνδίδα* în Pamfilia. Vezi S. Pétridès (art. Andeda, DHG, t. II, Paris, 1914, col. 1557—1558). În unii codici (Paris, 1263; Vatic., 430, 640, 1157; Atena, 360) autorul e numit Nicolae.

32. Editat de cardinalul A. Mai, în NPB, t. VI, p. 547—584 și reproduș în P.G., (t. CXL, col. 417—468). Cod. Vatic. gr. Nr. 2146 conține un text mai corect decât cel editat. L. Zaccagni, liturgist latin din sec. XVII, pregătise o ediție a acestui text, însoțit de note (după informațiile date de Dom Pl. de Meester, stud. cit. din Hrys., p. 292). Trad. rom. de Pr. N. Petrescu, în rev. «Bis. Ort. Rom.», an. 1971, nr. 3—4, p. 651.

33. Un scurt rezumat al cuprinsului a M. Jugie, *stud. cit.*, din DTC, t. X, col. 1332—1333 și la S. Antoniadis, *op. cit.*, pp. 206—210.

prima dată în istoria interpretării liturghiei grecești, când întâlnim această preocupare polemică, pe care o vom regăsi în parte și în *Erminia* liturgică a lui Cabasila; o astfel de preocupare va forma mai târziu nota predominantă a operei Sf. Simeon al Tesalonicului. Pe lângă aceasta, comentariul lui Teodor are un caracter accentuat doctrinar, evidențiind totdeauna sensul dogmatic. Deși prezintă o notă de oarecare originalitate, acest comentariu trădează totuși influența lucrării *Despre ierarhia bisericească*, cât și a comentariului lui Gherman, pe care Teodor îl cunoaște însă sub numele de Sf. Vasile³⁴. Un deosebit interes prezintă pentru noi lucrarea lui Teodor, deoarece, după cum vom vedea, autorul susține un punct de vedere opus lui Nicolae Cabasila în ceea ce privește interpretarea pomenirii sfinților la liturghie.

g) Menționăm în treacăt comentariul intitulat *Cuvânt cuprinzând toată istoria bisericească și descriere amănunțită a tuturor celor ce se săvârșesc în dumnezeiasca slujbă*³⁵, atribuit Sf. Sofronie al Ierusalimului († 644), dar care datează abia din sec. XI sau XII³⁶ sau poate chiar de mai târziu³⁷. Deși destul de substanțial, comentariul acesta nu conține nimic nou și original. Primul capitol reproduce cap. XXXII din comentariul lui Teodor de Andida, cele șapte capitole următoare sunt împrumutate din Gherman, iar ultimele treisprezece sunt reproduse din Teodor de Andida³⁸.

34. Προθεωρία κεφαλαιώδης cap. V (P.G., t. CXL, col. 424 B și nota 7).

35. Λόγος περιέχων τήν ἐκκλησιαστικὴν ἀπασαν ἱστορίαν καὶ λεπτομερὴ ἀφήγησιν πάντων τῶν ἐν τῇ θείᾳ ἱερουργίᾳ τελουμένων (P.G., t. LXXXVII, col. 3981—4002); N. F. Krasnoseltzew, în «Letopis», *Istoriko-litologiskago obscestva pri imperatorskom novorossijskom Universitete*, 2 (1894), 199—213, trad. rom. de Pr. Prof. N. Petrescu, în rev. «Mitrop. Olt.» (Craiova), an 1964, nr. 5—6, pp. 351—372.

36. Comp. L. Eisenhofer, op. și tom. cit., p. 132, nota 54.

37. După Krasnoseltzew (cit. la Dom Pl. de Meester, *stud. cit.* din Hrys., p. 293 și extras pp. 50—51) autorul poate să fie patr. Sofronie III al Ierusalimului (1288—1334).

38. S. Antoniadis (op. cit., pp. 170—175) crede că tratatul atribuit Sf. Sofronie este autentic, adică ar proveni din sec. VI—VII; datorită acestei premise false, autoarea face o serie de afirmații eronate de istorie a liturghiei, mai ales în legătură cu originea și dezvoltarea procomidiei.

Lăsând la o parte opusculul liturgic atribuit Sf. Ioan Postitorul, tratatul tipărit sub numele Sf. Sofronie este cel dintâi și cel mai cunoscut dintre comentariile liturgice cu caracter de compilație, comentarii care se vor înmulți în Răsărit, mai cu seamă din sec. XII înainte, cele mai multe din ele rămânând însă până astăzi în formă de manuscris³⁹.

h) Realizarea cea mai reușită a comentariului liturgic original, de tip teologic-speculativ, o reprezintă *Ἐρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας*, a importantului teolog bizantin Nicolae Cabasila, din sec. XIV⁴⁰.

Expunerea critică și sistematică a interpretării liturgice din această *Erminie* constituie de fapt obiectul principal al studiului de față. Mai înainte de a ne ocupa însă de *Erminia* lui Cabasila, vom da câteva informații despre viața și opera sa

39. Dintre ele a mai fost citată o *Expunere mistică a Sfintei Liturghii*, atribuită Sfântului Amfilohie de Iconiu și publicată de episcopul rus Arsenie Ilici, la Dorpat, 1901.

40. P.G., t. CL, col. 367—492.

PARTEA ÎNȚAI

ELEMENTE INTRODUCTIVE
ÎN LEGĂTURĂ
CU ERMINIA LUI CABASILA

1. Personalitatea autorului

Din nefericire, nu cunoaștem nici prea multe și nici prea importante amănunte despre personalitatea și viața lui Nicolae Cabasila. Izvoarele și datele, pe care documentele istorice ni le transmit în această privință, sunt și puține, și laconice.

Înainte de a încerca însă să schițăm o biografie a acestui teolog, trebuie mai întâi să relevăm și să înlăturăm unele erori perpetuate în scrisul mai tuturor celor ce s-au ocupat, incidental, cu această chestiune. Aceste erori biografice provin din faptul că *Nicolae Cabasila* a fost sistematic confundat cu alți trei iluștri omonimi și contemporani ai săi, dintre care unul sachelar al patriarhiei de Constantinopol (arhidiaconul *Mihail Cabasila*), altul arhiepiscop al Tesalonicului și celebru polemist antilatin (*Nil Cabasila*), iar al treilea un fost amic și corespondent al lui Nichifor Gregoras (*Demetru Cabasila*), cunoscut din controversele isihaste ale sec. XIV. Datorită acestor regretabile confuzii, s-a afirmat adesea că *Nicolae Cabasila* ar fi fost, rând pe rând, sachelar al Marii Biserici, apoi arhiepiscop al Tesalonicului, că ar fi luat o parte activă și importantă, însă schimbătoare și nestatornică, în discuțiile isihaste ale timpului și că, în sfârșit, ar fi desfășurat și o activitate politică tot așa de oportunistă și de inconsecventă, lucru care — dacă ar fi adevărat — n-ar face, desigur, prea multă cinste numelui și amintirii sale.

În cele ce urmează, vom încerca să spulberăm una câte una aceste afirmații necontrolate, pentru ca să putem ajunge

apoi la restabilirea adevărului istoric și la reabilitarea memoriei, pe nedrept umbrite, a celui care a fost *Nicolae Cabasila*. Vom face astfel totodată și o revizuire mai atentă a izvoarelor istorice ale vieții acestuia, izvoare folosite până acum nu totdeauna cu prea mult discernământ critic.

a) Respectând ordinea cronologică, vom începe cu *demitatea de sachelar*, ce i s-a atribuit lui *Nicolae Cabasila*.

În cărțile a treia și a patra din *Istoria* scrisă de Ioan Cantacuzen, e vorba de mai multe ori de Νικόλαος ὁ Καβάσιλας (totdeauna menționat cu numele întreg)¹, iar în câteva locuri se pomenește și de un alt *Cabasila Sachelarul* (ὁ σακελλίου Καβάσιλας)². Cei mai mulți dintre cercetătorii *Istoriei* lui Cantacuzen au crezut că în toate aceste locuri ar fi vorba de una și aceeași persoană, adică de *Nicolae Cabasila*, care ar fi deținut, într-un timp, și vrednicia de mare sachelar al patriarhiei ecumenice³. În realitate însă, *Nicolae Cabasila* și *sachelarul Cabasila* sunt două per-

1. Ioan Cantacuzen, *Istoria*, cart. III, cap. 94 și cart. IV, cap. 16 și 37 (P.G., t. CLIII, col. 1260 D și t. CLIV, col. 125 A—B și 285 C).

2. Același, *Ibid.*, cart. III, cap. 73 și 99 și cart. IV, cap. 37 (P.G., t. CLIII, col. 1132 B, 1293 D, 1296 A și t. CLIV, col. 281 C).

3. Vezi de ex. Leo Allatius, *De Niliis, et eorum scriptis diatriba* (anexă la vol. *S.P.N. Nili Ascetae... epistolarum libri IV*, interpretate Leone Allatio, Romae, 1668) p. 54: «Nicolaus Cabasila... primum sacelli curator...»; A. Demetrakopulos, 'Ορθόδοξος Ἑλλάς ἤτοι περί τῶν ἑλλήνων τῶν γραφάντων κατὰ Λατίνων..., Lipsca, 1872, p. 83; Fabricius-Harles, *Bibliotheca graeca sive notitia scriptorum veterum graecorum...*, t. X (Hamburgii, 1807), p. 25 (retip. în P.G., t. CL, col. 355): «Primum quidem fuit sacelli imperialis curator...»; Iacob Pontanus, *Nicolai Cabasilae sacelli Curatoris De vita in Christo*, Ingolstadii, 1604 (vezi și P.G., t. CL, col. 491—492); K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches* (527—1453). II. Aufl., bearb. unter Mitwirkung v. A. Ehrhard u. H. Gmelzer, München, 1897, p. 158: «Die erste Würde die ernachweisbar bekleidete war die eines Sakellarios»; F. Vernet, artic. *Cabasilas Nicolas*, DTC, t. II (Paris, 1923) col. 1925, menționează — ca și Krumbacher — printre izvoarele vechi ale vieții lui *Cabasila*, și locurile din *Istoria* lui Cantacuzen unde este vorba de *sachelarul Cabasila*. Aceeași eroare la M. Jugie, PO, t. XIX, fasc. 3, p. 456, nota 1 și la S. Broussaleux, *Cabasilas Nicolas: La Vie en Jésus-Christ*, (Extr. d'Ir), Prieuré d'Amay-sur-Meuse, (1934), p. 6.

soane diferite⁴. Cel din urmă este arhidiaconul Mihail Cabasila, sachelar al patriarhiei din Constantinopol, al cărui nume și a cărui titulatură le găsim complete în actele unui sinod ținut la Constantinopol în chestiunea isihastă, în anul 1351. Aici, Mihail Cabasila semnează, după mitropoliți, după hartofilax și după marele schevofilax, astfel: Ὁ σακελλάριος τῆς ἀγιωτάτης τοῦ Θεοῦ μεγάλης Ἐκκλησίας καὶ ἀρχidiaconos, Μιχαὴλ ὁ Καβάσιλας⁵. Același sachelar e menționat și într-un act patriarhal care datează, probabil, din anii 1352—1353. Aici se spune despre un preot, cu numele de Ioanikie, că a fost oprit să mai trăiască în mijlocul lumii și că a fost tuns în monahism, în urma dispoziției date de arhidiaconul și sachelarul Marii Biserici, Mihail Cabasila⁶.

După informațiile date de Cantacuzen în *Istoria* sa, acest Mihail Cabasila, în calitate de sachelar patriarhal, a jucat un rol major în istoria tratativilor și a luptelor pentru domnie dintre Ioan V Paleologul și Ioan Cantacuzen, între anii 1341—1347⁷. El e înfățișat de mai multe

4. Cel dintâi care face distincția între sachelarul Cabasila și Nicolae Cabasila este M. Treu, *Theodori Pediasimi eiusque amicorum quae exstant* (Programm Victoria-Gymnasiums zu Potsdam Ostern, 1899, 2. wissenschaftlicher Teil), Potsdam, 1899, pp. 56—57. De curând, S. Salaville a reluat această chestiune, lămurind-o printr-o bogată documentare, în studiul: *Cabasilas le Sacellaire et Nicolas Cabasilas*, EO, an. XXXIX (1936), pp. 421—427. Vezi de Același, *Brevis notitia de Nicolao Cabasila eiusque liturgico-spirituali doctrina* (Excerptum ex Ephemerides Liturgicae, a. 1936), Typis polyglottis Vaticanis 1937, p. 385 seq.

5. P.G., t. CLI, col. 763 B.

6. Ἀπειργετο... παρὰ τοῦ τιμιωτάτου ἀρχidiaconου καὶ σακελλίου τῆς καθ' ἡμᾶς ἀγιωτάτης τοῦ Θεοῦ μεγάλης Ἐκκλησίας, ἀγαπητοῦ κατὰ πνεῦμα υἱοῦ τῆς ἡμῶν μεριότητος, κύρ Μιχαὴλ τοῦ Καβάσιλα, APC, I, 323.

7. Se știe că, după moartea împăratului Andronic III Paleologul (15 iunie 1341), tronul revenea de drept fiului său Ioan V Paleologul pe atunci încă minor, și împărătesei văduve, Ana de Savoia (supranumită și Paleologina), ca regentă. În același an însă, Ioan Cantacuzen, marele domestic (dregător) și amic al împăratului defunct, se proclamă împărat, având sprijinul aristocrației și asediază Bizanțul. Luptele dintre moștenitorul legitim al tronului, de o parte, și împăratul uzurpator, de alta, continuau până la 1347, când Cantacuzen izbutea să cucerească definitiv capitala și deveni asociat la imperiu, al lui Ioan V Paleologul. Domnia sa fu

ori ca trimis al Bizanțului, când către Paleologul, când către Cantacuzen⁸. Fiind confundat apoi de către istorici cu Nicolae Cabasila, acesta din urmă a fost acuzat pe nedrept de instabilitate și de oportunism politic⁹. În realitate, precum vom vedea la timpul cuvenit, Nicolae Cabasila apare de la început în documente și rămâne în permanență prieten intim și statornic al împăratului Ioan Cantacuzen. Așadar, sachelarul Mihail Cabasila și Nicolae Cabasila sunt două persoane diferite, din aceeași ilustră și numeroasă familie; ele nu trebuie identificate sau confundate una cu alta. Făcându-se deci această distincție, cade de la sine și acuzația gratuită, de inconsecvență în materie de convingeri politice, adusă lui Nicolae Cabasila.

b) S-a afirmat de asemenea și se repetă încă uneori și azi că Nicolae Cabasila ar fi fost *arhiepiscop al Tesaloniceului*¹⁰. După unii, el ar fi ocupat acest scaun ca urmaș al un-

insă neîntrerupt tulburată chiar și după această dată de intrigile Paleologilor, până în dec. 1354 când, în urma unor insurecții, Cantacuzen a fost nevoit să se retragă de la conducerea imperiului.

8. Vezi amănunte la S. Salaville, *stud. cit.* din EO, an. XXXIX (1936), pp. 422—423.

9. Vezi mai ales M. Jugie, *L'éloge de Mathieu Cantacuzène par Nicolas Cabasilas*, EO, t. XIII (1910), p. 343: «A voir Nicolas Cabasilas jouer si souvent dans l'histoire le rôle d'ambassadeur et d'entremetteur, à le suivre dans ses variations politiques et théologiques — car il fut paléologue avant d'être cantacuzéniste, et barlaamite avant d'être palamite — on devinait déjà qu'il n'était pas précisément ce qu'on appelle un homme de caractère. L'éloge de Mathieu Cantacuzène confirme pleinement cette impression, qui, il faut l'avouer, diminue un peu à nos yeux l'aurole du grand mystique byzantin». Comp. și G. Horn, *La «Vie dans le Christ» de Nicolas Cabasilas*, RAM, t. III (1922), p. 45; S.G., Mercati, *artic. Cabasila Nicola*, Enc. ital., t. VIII, p. 194, etc.

10. Vezi de ex. L. Allatius, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Coloniae Agrippinae, 1648, col. 858; E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XIV (Paris, 1697), p. 338; Eus. Renaudot, *in Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique sur l'Eucharistie*, cart. III, cap. 8 (ed. J.—P. Migne, t. I, Paris, 1841, col. 466, 480); H. Wharton, *Appendix ad Guil. Cave historia literaria*, Editio nova (Genevae, 1693) p. 280; J. Grancolas, *op. cit.*, p. 193, 196; C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis*, t. III (Lipsiae, 1722) col. 983; P. Lambecius, *Commentariorum de augustissima bibliotheca caesarea Vindobonensi liber quintus*, Ed. altera, studio et opera A. Fr.

chiului său Nil¹¹, iar după alții, ca urmaș al Sf. Grigorie Palama¹². În sfârșit, după alții, Nicolae Cabasila ar fi fost numai ales episcop pe seama scaunului de Tesalonic,

Kollarii, Vindobonae, 1778, col. 413, 435, 739 etc.; W. Gass, *Die Mystik des Nicolaus Cabasilas vom Leben in Christo*, Greifswald, 1849, pp. 16—26; Același, artic. *Kabasilas*, Enc. prot., t. IX (Leipzig), 1901), p. 667; A. Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi...* Berlin, 1862, pp. 465, 904; P. Rompotes, *Χριστιανική ἡθική καὶ λειτουργία*, Atena, 1869, p. 135; A. Demetrakopulos, op. cit. pp. 83—84; G. Wapereau, *Dictionnaire universel des littératures*, II-e éd., Paris, 1884, p. 356; A. Knöpfler, artic. *Kabasilas*, KL, t. VII, (1891), col. 4; A. Rambaud, in *Histoire générale du IV-e siècle à nos jours*, publiée sous la direction de E. Lavissee et A. Rambaud, t. III (Paris, 1894), p. 819; J. Watterich, *Der Konsekrationsmoment in heiligen Abendmahl u. seine Geschichte*, Heidelberg, 1896, p. 241; Krumbacher-Ehrhard, op. cit., p. 142, 158; M. Treu, op. cit., p. 56—57; Fr. Renz, op. și vol. cit., p. 651; Sp. Lambros, in NELS, t. II (Atena, 1905), p. 299; Dom Pl. de Meester, Stud. cit. din Hrys., p. 293; Anonim, artic. *Kabasilas* in *La Grande Encyclopédie*, t. VIII (Paris f. a.), p. 585; O. Tafrali, *Thessalonique au XIV-ème siècle*, Paris 1913, p. 151, 154; G. Horn, artic. cit. din RAM, t. III (1922), p. 20; J. Kramp, *Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie*, Zweite Aufl., Regensburg, 1924, p. 112; Eus. Popovici, *Istoria bisericească universală, cu noțiuni de statistică*, trad. de At. Mironescu, ed. II, cart. II (București, 1927), p. 186; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II (Le Moyen Age) VIII-ème mille, Paris, 1928, p. 497; Dr. V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Cursuri universitare prelucrate, completate și editate de Prof. Dr. T. Tarnavski și din nou editate și completate de Dr. Nect. Cotlarciuc, Cernăuți, 1929, p. 48; G. Cammelli, *Démétrius Cydonès: Correspondance*, Paris, 1930, p. 205; Enc. lit., p. 1074; J. M. Hanssens, op. cit., t. II, p. 478; † I. F. Vafidis, artic. *Καβάσιλας Νικόλαος*, Enc. gr., t. XIII (Atena, 1930), p. 424; A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*. Trad. du russe par P. Brodin et A. Bourguina, Vol. II (Paris, 1932), p. 403; L. Eisenhofer, op. cit., vol. I, p. 132; N. Popoviciu, *Epicleza euharistică*, Sibiu, 1933, p. 290; M. Th. Disdier, *Bulletin bibliographique de la spiritualité byzantine et néo-grecque (1918—1931)*, EO, an. XXXVI (1933), p. 229; N. Iorga, *Histoire de la vie byzantine — Empire et civilisation — d'après les sources, illustrée par les monnaies*. Vol. III (*L'Empire de pénétration latine 1018—1453*), București, 1934, pp. 207—208; Enc. euh., p. 955; H. Engberding, artic. *Nikolaus Kabasilas*, LThK, vol. VII (1935), col. 579; M-me Lot-Bodine, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, RPhTh, an. XXIV (1935), p. 675; Aceeși, *La grâce déliante des Sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, Ibid., an. XXV (1936), p. 299, nota 1; S. Antoniadis, op. cit., p. 210 seq.; Pr. M. Bulacu, in «ST», an. VII (1938/39), p. 148, nota 10; Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, in vol. *Omagiu I. P. S. Sale Dr. Nicolae Bălan, mitr. Ardealului la 20 ani de arhi-*

dar împrejurări potrivnice l-ar fi împiedicat să ocupe efectiv acest scaun¹³.

Argumente serioase ne îndreptățesc să afirmăm că episcopatul lui Nicolae Cabasila nu este de domeniul realității, ci e o simplă eroare. Această eroare provine din confuzia ce s-a făcut adesea între Nicolae Cabasila și unchiul său Nil Cabasila, celebrul polemist antilatin și episcop al Tesalonicului între anii 1361—1363¹⁴. Confuzia a fost pricinuită sau, cel puțin, înlesnită de faptul că, după moartea lui Nil, Nicolae a publicat cunoscuta lucrare a unchiului său, intitulată

păstorire, Sibiu, 1940, p. 298 notă; «Journal Moskovskoi Patriarhii», an. 1971, nr. 5, p. 75 (Redacția, Postfață la trad. rusă a *Erminiei* liturgice a lui Cabasila).

Însuși autorul lucrării de față, înainte de a fi studiat mai temeinic această chestiune, vorbea despre Nicolae Cabasila ca «arhi-episcop al Tesalonicului». A se vedea E. Branîște, *Controversa asupra necesității epiclesei euharistice după Nicolae Cabasila*, în «Studii Teol.» an. VII (1938/39), p. 198.

11. Între aceștia, de ex.: Ch. Lebeau, *Histoire du Bas-Empire commençant à Constantin-le-Grand*, t. XII (Paris, 1820) p. 18; Fabricius-Harles, op. și t. cit., p. 25 (retip. în P.G., t. CL, col. 355—356): «Nicolaus Cabasila, Nili Cabasilae Thessalonicensis ex fratre nepos, eiusdemque, defuncti vita, in munere successor fuit»; E. Voitschi, *Prelegeri academice din Teologia morală ortodoxă*. Vol. I (Introducere), Cernăuți, 1906, p. 250; Enc. br., t. IV, p. 495: «In 1355 (?) he succeeded his uncle Nilus Cabasilas... as archbishop of Thessalonice»; S. Broussaleux, op. cit., p. 9: «En 1361, à la mort de Nil Cabasilas, évêque de Thessalonique et son oncle, Nicolas Cabasilas lui succéda».

12. Vezi de ex. M. le Quien, *Oriens christianus in IV patriarchatus digestus*, t. II (Paris, 1740), col. 56; Enc. am., I, 355: «...Nicolaus Cabasilas occupied the see about 1354, succeeding Palamas»; W. Gass, op. cit., p. 25, și alții.

13. Vezi de ex. L. Petit, *Evêques de Thessalonique*, EO, an. V, nr. 2, (Dec. 1901), p. 94 (mai târziu a revenit. A se vedea mai departe), iar după, acesta: F. Vernet, artic. cit. din DTC, t. II, col. 1292 și S. Broussaleux, op. cit., p. 9.

14. Unii istorici apusei din sec. XVII confundau pe Nicolae Cabasila chiar cu episcopul Nicolae al Metonei († 1165), care a trăit cu două secole înainte de Cabasila. Leo Allatius (*De Nilis et eorum scriptis diatriba*, Romae, 1668, p. 45 seq., retip. în P.G., t. CXLIX, col. 671 seq.) combate, cu lux de amănunte, atât pe acești istorici, cât și pe cei ce confundau pe Nicolae Cabasila cu Nil Cabasila.

Despre purcederea Sfântului Duh¹⁵, adăugându-i și o prefață proprie¹⁶.

Nicolae Cabasila n-a fost niciodată episcop al Tesalonicului. Argumentul de căpetenie pe care se întemeiază afirmația noastră este că *Synodiconul* Tesalonicului — adică o listă oficială a episcopilor tesaloniceni dintre Sinodul VII ecumenic (787) și sinodul unionist de la Florența (1439)¹⁷ — nu menționează nicăieri numele lui Nicolae Cabasila printre acești episcopi. Documentele istorice confirmă de altfel întru totul succesiunea dată de *Synodicon*. Într-adevăr, ele ne arată că, după Sf. Grigorie Palama (1347—1359)¹⁸, a fost ales ca episcop al Tesalonicului Nil Cabasila (1361), care a murit la 1363, fără să-și fi putut ocupa efectiv scaunul din pricina tulburărilor interne prin care trecea atunci Tesalonicul. După el a fost transferat (în apr. 1363) la acest scaun Antonie, fost mitropolit al Cezareei, pe care *Synodiconul* îl indică drept succesor direct al lui Nil, până în martie 1371; același Antonie e pomenit, de altfel, ca episcop al Tesalonicului, într-un document din mănăstirea Zografu, datat din martie 1369. După Antonie urmează Dorotei

15. Needitată. Text în Cod. Vatic. 1117 (sec. XV), fol. 32—354. Un rezumat al cuprinsului vezi la M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalem*, II (Parisiis, 1933), 386—389.

16. Textul acestei prefețe a fost editat de Leo Allatius, *De Nilis et eorum scriptis diatriba*, pp. 50—51, apoi reeditat la A. Demetrakopulos, *op. cit.*, pp. 78—80 și în P.G., t. CXLIX, col. 678—680.

17. În Ms. gr. 172 din Bibl. Vaticanului, fol. 177—181 v. Acest *Synodicon* se datorește mai multor autori și copisti, dintre care ultimul este Eugeniceu nomofilaxul, fratele lui Marcu Eugeniceu (prima jum. a sec. XV). A fost semnalat și folosit de L. Allatius, *De Symeonum scriptis diatriba...*, Paris, 1674, p. 186 seq. și *De Nilis et eorum scriptis diatriba...*, p. 52, precum și de Th. Tafel, *De Thessalonica ejusque agro. Dissertatio geographica*, Berolini, 1839, p. 94. Studiat în timpul din urmă de L. Petit, *Le Synodicon de Thessalonique*, EO, t. XVIII (1918), 236—254 și V. Laurent, *La liste épiscopale du Synodicon de Thessalonique. Texte grec et nouveaux compléments*, Ibid., an. XXXVI (1933), 300—310.

18. Despre data exactă a morții Sf. Grigorie Palama (13 Nov. 1359) vezi la Prot. Dr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama. Cu trei tratate traduse*, (Seria Teologică, n. 10), Sibiu, 1938, pp. 7—8, 235, 247.

(1371—1379), iar după acesta Isidor Glabas (1379—1393 sau 1397)¹⁹. Să fi fost oare omis, din greșeală, numele lui Nicolae Cabasila de către copistul sau alcătuitorii *Synodiconului*? O atare ipoteză este neverosimilă; o personalitate de talia lui Nicolae Cabasila nu putea fi trecută cu vederea dintr-o asemenea listă, nici intenționat și nici din greșeală. Nici ipoteza unei opoziții, care ar fi preferat sau ales pe Nicolae Cabasila împotriva lui Antonie, nu poate fi susținută, deoarece documentele nu vorbesc nimic despre așa ceva.

Pe temeiul acestor argumente, episcopatul atribuit lui Cabasila a fost combătut până acum de către orientaliști și bizantinologi cu vază, începând cu L. Petit²⁰ și continuând cu M. Jugie²¹, S. Salaville²², Giovanni Mer-

19. Pentru toate aceste date vezi L. Petit, *Le Synodicon de Thessalonique*, EO, t. XVIII (1918), 248—250 și V. Laurent, *artic. și loc. cit.*

Într-o veche listă a episcopilor Tesalonicului, alcătuită de celebrul orientalist Michel le Quien (*op. cit.*, t. II, col. 56), Nicolae Cabasila figurează ca episcop între Grigorie Palama și Isidor. Le Quien citează chiar (după L. Allatius, *De Nilis...*) elogiul lui Cabasila din *Synodiconul* Tesalonicului (!): «Νικολάου τοῦ ἀγιωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης τοῦ λόγοις ἅμα καὶ ἔργοις καὶ θείοις συγγράμμασι ἀγωνισμένου ὑπὲρ τῆς Ἐκκλησίας Χριστοῦ καὶ τῆν τοῦ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδόνου κενομανίαν θεοσόφοις λόγοις καὶ ἀποδείξεσιν ἀναντιρρήτοις καταισχύοντος τε καὶ διελέξαντος, αἰωνία μνήμη». Un argument care infirmă ceea ce am afirmat noi până acum? Nu! O simplă eroare de transcriere, comisă de Le Quien. Elogiul de mai sus se poate identifica într-adevăr în textul *Synodiconului*, cu simpla deosebire că el se referă nu la Nicolae, ci la Nil Cabasila; corect citat îl găsim la L. Allatius, *De Nilis...* p. 52 și la Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone...*, città del Vaticano, 1931, Νεῖλου τοῦ ἀγιωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης..., etc. După cum se vede, Le Quien a citit și a scris Νικολάου în loc de Νεῖλου, iar după el au copiat și alții aceeași greșeală (ca de ex. W. Gass, *Die Mystik des Nikolaus Kabasilas...*, pp. 28—29, nota e). Precum am mai spus, numele lui Nicolae Cabasila nu figurează deloc în lista episcopală a *Synodiconului* de care e vorba (vezi L. Petit, *artic. și loc. cit.*, pp. 248—249).

20. *Artic. și loc. cit.*

21. În Introducerea la cele trei omilii mariale ale lui Nicolae Cabasila, editate în PO, t. XIX, fasc. 3, pp. 456—457.

22. *Brevis notitia de Nicolao Cabasila...* p. 384: *Cabasilas le Sacellaire et Nicolas Cabasilas*, EO, an. XXXVI (1936), p. 42, nota I.

cati²³, V. Laurent²⁴ etc. Pe lângă acestea, noi mai adăugăm și alte mărturii care au fost neglijate până acum, dar care probează tot cu atâta tărie că Nicolae Cabasila n-a fost episcop al Tesalonicului. E vorba, în primul rând, de câteva scurte și incidentale mențiuni despre Cabasila, pe care le găsim la unii teologi bizantini trăitori într-o epocă imediat următoare morții lui Cabasila, cum sunt Simeon al Tesalonicului (†1429), Visarion, cunoscutul mitropolit al Niceei, devenit mai pe urmă cardinal latin (†1472) și Ghenadie Scholarul, patriarh al Constantinopolului (sec. XV). Din aceste mențiuni, rezultă că autorii lor n-aveau absolut nici-o cunoștință de vreun episcopat al lui Nicolae Cabasila.

Astfel, Simeon, pe care numai câteva decenii îl despart de Nicolae Cabasila, enumeră, într-una din lucrările sale, scrierile care «au risipit eresul lui Varlaam», marele adversar al isihăștilor (sec. XIV). Între acestea, Sf. Simeon menționează și pe cea «a fericitului acela Cabasila, anume Nicolae, care a făcut bună biruință la dreapta slăvitoare credință și la curățirea vieții»²⁵. Simeon pomenește, puțin mai-nainte, și pe Nil Cabasila, despre care nu uită să specifice că a fost ales episcop al Tesalonicului, dar că n-a apucat a-și lua scaunul în primire. N-ar fi făcut el oare același lucru și atunci când vorbește despre Nicolae Cabasila, dacă ar fi știut că și acesta a fost măcar ales episcop al Tesalonicului?

În același fel vorbește despre Cabasila și Visarion al Niceei. În timpul dezbaterilor sinodului unionist de

23. Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodora Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Città del Vaticano, 1931, p. 57, n. 1.

24. La correspondance de Démétrius Cydonès, EO, an. XXXIV (1931), 347—348.

25. «... καὶ ἐπὶ τοῦ μακαρίτου ἐκείνου Καβάσιλα, τοῦ τὴν καλὴν νίκην ἐπ' εὐσεβείᾳ καὶ ἀγνότητι βίου συστήσαντος, Νικολάου κατὰ τὴν κλήσιν». (Împotriva tuturor ereziilor). Cap. 31, P.G., t. CLV, col. 145 B. (Vezi și trad. rom. citată, p. 45). Deși Simeon nu precizează aici de care anume scriere a lui Cabasila e vorba, el face desigur aluzie la Κατὰ τῶν τοῦ Γρηγοῦ ἀληθειῶν.

la Florența (1439), și în calitate de partizan înfocat al unirii religioase cu latinii, acesta combate poziția ortodoxă a epiclesei euharistice, susținută pe atunci mai ales de către Marcu Eugenicu al Efesului. Cu acest prilej, Visarion acuză pe Marcu al Efesului că n-ar face altceva decât «să împrumute din spusele lui Nicolae Cabasila, deși acela (adică Nicolae) a discutat într-un chip cu mult mai inteligent...»²⁶. Așadar, nici o mențiune despre calitatea de arhiepiscop a lui Cabasila, față de persoana căruia, după cum se vede, Visarion are totuși destulă stimă.

La aceeași concluzie ne duce și mențiunea pe care o aflăm într-una din scrierile lui Ghenadie Scholarul. Între apărătorii «mai recentii» ai Ortodoxiei împotriva lui Filioque, Ghenadie citează și pe «Nicolae Cabasila, bărbat care a egalat pe cei mai vechi în ceea ce privește spiritul și înțelepciunea...»²⁷. Cu tot caracterul elogios al acestei mențiuni, ea nu conține — precum se vede — nimic referitor la presupusa calitate de episcop a lui Nicolae Cabasila.

În al doilea rând, absolut toate manuscrisele, vechi și mai noi, ale lucrărilor lui Cabasila împodobesc numele acestuia cu atributele cele mai elogioase — ca de ex.: Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ τοῖς ὅλοις ἀγιωτάτου κυρίου Νικολάου Καβάσιλα, τοῦ καὶ Χαρακτοῦ²⁸, sau, mai simplu: Τοῦ σοφω-

26. «...ex dictis Nicolai Cabasilae sumpta obicere solebat, etsi longe impar ingenio, acutius sane multo ille disputavit...» De sacramento Eucharistiae et quibus verbis Christi corpus conficiatur, P.G., t. CLXI, col. 507.

27. Οὐ φημι τοὺς παλαιότερους ἐν μεγάλῳ γένει καὶ μεγάλῃν τότε δύναντι ἔχοντι, ἀλλὰ τοὺς μικρῶ πρό ἡμῶν καὶ τοὺς ἐφ' ἡμῶν, Νικόλαον τὸν Καβάσιλαν, ἀνδρα πνεύματι καὶ σοφίᾳ τοῖς ἀρχαιοτάτοις ἐξισωθέντα... Tratatul III despre purcederea Sfântului Duh. In Œuvres complètes de Gennade Scholarios, publiées pour la première fois par L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie, Tome II (Traité polémique sur la procession du Saint-Esprit) Paris, 1929, pp. 485—486. Vezi și P.G., t. CLX, col. 682 B. Ghenadie face aluzie aci la prefața adăugată de Nicolae Cabasila la opera Despre purcederea Sfântului Duh, a unchiului său Nil.

28. Cod. theol. gr. 1213 Bibl. Nation. Paris, fol. 1 r (vezi NELS, t. II, p. 303); Cod. 267, Bibl. imp. Viena, fol. 1 r (vezi P. Lambecius, op. și loc. cit., col. 429); Cod. Coisl. 315, fol. 3 r (vezi Bern. de Montfaucon, Bibliotheca Coislana, olim Segueriana, sive manuscriptorum omnium graecorum, quae in ea continentur, accurata descriptio, Parisiis, 1715, p. 426).

τάτος καὶ λογιωτάτος κυρίου Νικολάου τοῦ Καβάσιλα ²⁹, dar niciodată cu titulatura de episcop, arhiepiscop sau mitropolit. De o eroare a copiștilor nu poate fi nicidecum vorba, căci două din aceste manuscrise — și încă cele mai vechi — și anume *Cod. theol. gr. 1213* din Bibl. Națională (Paris) și *Cod. 75 Burneyanus* din Bibl. Muzeului Britanic (Londra), sunt scrise pe la sfârșitul sec. XIV sau începutul sec. XV, de monahul Ioasaf din lavra Sf. Xantopulos (Atos), care — după toate probabilitățile — nu e altul decât fostul împărat Ioan Cantacuzen, bunul amic al lui Nicolae Cabasila ³⁰. Ar fi uitat oare Ioasaf, alias Cantacuzen, să adauge și calitatea de arhiepiscop pe lângă celelalte epitete, superlativ de elogiase, cu care el însoțește numele bunului său prieten?

Așadar, izvoarele istorice nu conțin absolut nici o mențiune în favoarea presupusului episcopat al lui Nicolae Cabasila. Acest episcopat rămâne deci o simplă himeră sau o eroare a unor istorici, fără nici o bază documentară:

În cartea sa *Monuments de l'Athos (Les peintures)* ³¹, Gabriel Millet reproduce un portret care, după explicația planșei respective, ar fi al lui «Nicolas Cabasilas archevêque de Salonic». După Millet reproduce și I. D. Ștefănescu ³² același portret cu aceeași explicație. Un argument serios în favoarea episcopatului lui Nicolae Cabasila? Nu! Este vorba și aici de o inexplicabilă eroare. Originalul reprodus la Millet și la I. D. Ștefănescu este o pictură murală din anul 1526, ce se află în capela Sf. Ioan Botezătorul din mănăstirea protaton (Atos), în nartex, pe peretele de sud în partea stângă a ferestrei ³³ și e

29. Ca în *Cod. Aton. 4492* (Ivion), n. 15 și *Cod. Aton. 5439* (Ivion). Vezi Sp. Lambros, *op. cit.*, t. II, pp. 100, 265.

30. Comp. M. Jugie, în *PO*, t. XIX fasc. 3, p. 457 nota 3; R. Guiland, *Correspondance de Nicéphore Grégoras* (Collect. Byzantine publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Bude) Paris, 1927, p. X; G. Cammelli, *op. cit.*, p. XIX, 206, 210; S. Salaville în *EO*, an. XXXIX (1936), p. 43, etc.

31. *Monuments de l'art byzantin*, vol. V, Paris, 1927, planșa 57, n. 2.

32. *L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient*, Bruxelles, 1936, planșa I.

33. Vezi G. Millet, *op. cit.*, Tabla explicativă a planșelor, p. 17.

subscris simplu Nos, fără nici o altă precizare ³⁴. Nu știm ce va fi făcut pe Millet să identifice pe acest Ν(ι)κόλα(ο)s cu Nicolae Cabasila, dar eroarea lui este destul de evidentă. Acest Nicolae poate fi episcopul Tesalonicului pomenit în sinaxarul ortodox din Minei la 29 noiembrie (cuvios).

c) Tot printr-o regretabilă confuzie cu un alt Cabasila, Nicolae al nostru a fost învinuit pe nedrept de nestatornicie în atitudinea față de discuțiile isihaste ale timpului ³⁵. Poligraful și istoricul bizantin Nichifor Gregoras, celebru adversar al isihasmului, redă în a sa *Istorie bizantină* o lungă dispută dogmatică pe care el a avut-o cu un oarecare Cabasila, fost amic al său ³⁶. Din spusele lui Gregoras reiese că acel Cabasila fusese mai-nainte antipalmit, ca și Gregoras, dar în urma sinodului din 1351, care condamnă pe Gregoras și pe partizanii lui, s-a convertit în palmit, străduindu-se să convingă și pe Gregoras să facă la fel ca el. Din greșeală, Ioan Boivin, unul dintre primii editori ai *Istoriei bizantine* a lui Gregoras, a identificat — într-o adnotație la pasajul respectiv — pe acel Cabasila cu Nicolae al nostru ³⁷. După Boivin au repetat și alții această greșeală. S-a dedus prin urmare de aici că Nicolae Cabasila ar fi fost întâi varlaamit și abia mai târziu s-ar fi convertit în palmit; el ar

34. Vezi *Recueil des inscriptions chrétiennes du mont Athos*, recueillies et publiées par G. Millet, J. Pargoire et L. Petit (Bibl. des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. XCI), Paris, 1904, p. 3, inscr. n. 7. Comp. și H. Brockhaus, *Die Kunst in den Athos-Klöstern*, Leipzig, 1891, p. 273: «...Nikolaos u. ein Diakon...».

35. Amănunte și bibliografie despre controversa isihastă vezi la Prot. D. Stăniloae, *op. cit.*, passim.

36. Vezi Nichifor Gregoras, *Istoria bizantină*, cart. XXI, Cap. V, 7 și cart. XXII—XXIV, P. G., t. CXLVIII, col. 1300 B și 1328—1436. Un rezumat mai amplu al controverselor, la W. Gass, *op. cit.*, pp. 20—25.

37. Vezi Nicephori Gregoras, *Byzantina Historia*. Latine vertit..., notas addidit... Joh. Boivin, Parisiis, 1702. Tom. II, p. 797 (notă la cart. XXI, cap. V, 7): «Nicolaus scilicet...» (Retip. în P. G., t. CXLVIII, col. 1300 D, nota 30).

fi dat deci dovadă de aceeași nestatornicie și inconsecvență pe terenul convingerilor religioase, ca și pe al celor politice³⁸.

Interlocutorul lui Gregoras nu poate fi însă nicidecum Nicolae Cabasila, căci amănuntele date de Gregoras asupra acelui interlocutor nu se potrivesc deloc lui Nicolae. Așa de exemplu, Gregoras spune că acel Cabasila «nu-și dăduse cătuși de puțin osteneala să-și împodobească volubilitatea limbii cu știința și cu sfintele dogme»³⁹. Dar oricât de pătimăș și de neobiectiv am admite că ar fi fost autorul *Istoriei bizantine*, el nu-și putea permite să arunce o asemenea insultă lui Nicolae Cabasila, pe care atât cronicarul Gheorghe Frantzes⁴⁰, cât și copistiile manuscriselor îl numesc în unanimitate σοφώτατος καὶ λογιώτατος și despre care istoricul Cantacuzen spune că «atinse culmile înțelepciunii»⁴¹. Dovada cea mai convingătoare împotriva identificării acelui Cabasila cu Nicolae este că, după spusele lui Gregoras, adversarul său era o persoană ajunsă deja la adânci bătrâneți⁴². Disputa redată aici de Gregoras are însă loc între 1351—1354, când Gregoras se găsea retras în mănăstirea Chora, deci într-un timp când Nicolae Cabasila nu putea fi socotit bătrân. Pe vremea disputei, însuși Gregoras începuse de mult

38. Vezi de ex. Ch. Lebeau, op. cit., p. 18; Krumbacher-Ehrhard, op. cit., p. 159; W. Gass, op. cit., pp. 20—26 și artic. cit. din Enc. prot., t. IX, pp. 667—668; F. Vernet, artic. cit. din DTC, t. II, col. 1292 (iar la col. 1295 indică între izvoarele vechi despre Nicolae Cabasila și pasajul din Nichifor Gregoras); S. Broussaleux, op. cit., p. 8 (după Lebeau); M. Jugie, *L'éloge de Mathieu Cantacuzène par Nicolas Cabasilas*, EO, t. XIII (1910), pp. 339—341 (vezi în urmă p. 23 nota 9); Același, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I (*Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum origo, historia, fontes*) Parisiis, 1926, p. 443: «Nicolaus Cabasila, Nili nepos, motibus politicis qui sub Joanne V Paleologo contingerunt, sese immiscuit; unde mirum non est eum non eandem semper sententiam de palamismo tenuisse. Primum quidem Palamae adversatus est; postea vero ejus causam ac doctrinam amplexus est». Comp. și S. G. Mercati, artic. cit. din Enc. Ital., t. VIII, 194.

39. «... ἤμισα διὰ φροντίδος πεποιῆται σοφία καὶ δόγματα ἱεροῖς τοῦ τῆς γλώττης κοσμήσαι δρόμον», P. G., t. CXLVIII, col. 1301 A.

40. *Anale*, cart. II, 5. P. G., t. CLVI, col. 751 A.

41. *Istoria*, cart. IV, cap. 16, P. G., t. CLIV, col. 125 A—B.

42. «Πρὸς τὸ βαθὺ γῆρας ἀποδλέπων ἀνδρὲς». Nichifor Gregoras, op. cit., cart. XXI, Cap. V, 7 (P. G., t. CXLVIII, col. 1300 B).

să îmbătrânească, deci preopinentul său trebuie să fi fost cu mult mai bătrân decât el. Ținând seamă de semnalmentele date de Gregoras, acel Cabasila ar putea fi mai degrabă Nil Cabasila⁴³ sau, ceea ce e și mai probabil, Demetru Cabasila⁴⁴, despre care știm sigur că a fost amic intim și corespondent al lui Nichifor Gregoras. Nicolae Cabasila aparține însă unei generații posterioare lui Nil și Demetru Cabasila.

Este adevărat că, după cât se pare, Cabasila a avut legături personale cu Varlaam, care i-a adresat unele din scrierile proprii, anterioare trecerii la catolicism, îndreptate împotriva latinilor⁴⁵. Aceasta nu înseamnă însă că Nicolae ar fi împărtășit vreodată convingerile lui Varlaam în chestiunea isihastă. Este, dimpotrivă, absolut sigur că el a fost, ca și unchiul său Nil, partizan al Sf. Grigorie Palama; dovadă concretă este opusculul său intitulat *Împotriva aiurărilor lui Gregoras*⁴⁶, în care el ia partea lui Palama, împotriva lui Nichifor Gregoras și a lui Grigore Achindinos, adepții lui Varlaam. De altfel, chiar în *Erminia* liturgică a lui Cabasila se pot surprinde, precum vom nota la timp, idei și expresii care pot fi socotite ecouri ale doctrinei Sf. Grigorie Palama. În tot cazul, n-avem nici o dovadă sigură că Nicolae ar fi fost mai întâi adept al lui Varlaam și că abia mai târziu s-ar fi convertit la palamitism, cum s-a afirmat adesea. Nici Simeon al Tesalonicului — care, după cum am văzut, enumeră pe Cabasila între luptă-

43. Cum afirmă de ex. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II (Parisiis, 1933) p. 121.

44. Cum afirmă R. Guillard, op. cit., pp. IX, XIV și 317, Vezi și S. Salaville, *Cabasilas le Sacellaire et Nicolas Cabasilas*, EO, an. XXXIX (1936), p. 426—427; Același, *Brevis notitia de Nicolao Cabasila*, pp. 386—388; Prot. D. Stăniloae, op. cit., p. 229, nota 2. Despre Demetru Cabasila a se vedea notița lui R. Guillard, op. cit., pp. 316—317.

45. Vezi Fabricius-Harles, op. cit., t. XI (1808), p. 467 (retip. în P. G., t. CLI col. 1253 A). Comp. și Prot. D. Stăniloae, op. cit., p. 24, nota 5.

46. Κατὰ τὸν τοῦ Γρηγορίου ληρημάτων. Needitat. Vezi mai departe, la lista lucrărilor needitate ale lui Cabasila.

torii împotriva varlaamitismului — nu pomeneste nimic despre vreo astfel de schimbare în convingerile și atitudinea acestuia.

După ce am înlăturat astfel ceea ce era inexact în literatura publicată până acum despre Nicolae Cabasila, să încercăm o reconstituire mai exactă a vieții și personalității acestui ilustru teolog bizantin, cu ajutorul puținelor izvoare sigure ce ne-au rămas.

Nicolae Cabasila s-a născut în Tesalonic, dintr-o familie nobilă, la o dată nesigură, care trebuie căutată prin preajma anului 1300⁴⁷. Adevăratul său nume de familie (patronimic, după tată) era cel de Χαραιτός, Cabasila (Καβάσιλα) se numea după mamă, care era sora lui Nil Cabasila, arhiepiscopul Tesalonicului⁴⁸. Nicolae a purtat mai bucuros acest din urmă nume, fie pentru că era mai cunoscut, fie pentru a evita un neplăcut joc de cuvinte la care se putea preta cuvântul *Chamaëtos*⁴⁹. De aceea, Χαραιτός a rămas mai mult un supranume (ἐπωνύμιον), pe care copiii manuscriselor îl adaugă la numele de Nicolae, pentru a-l deosebi de ceilalți numeroși și iluștri membri ai familiei Cabasila⁵⁰. De la cronicarul Gheorghe Frantzes știm că mama lui Ni-

47. R. Guiland, *La correspondance inédite de Nicolas Cabasilas*, BZ, vol. XXX [1929/30] p. 97. F. Vernet, *artic. și loc. cit.*, col. 1292 și S. Broussaleaux (*op. cit.*, p. 5) stabilesc ca dată a nașterii lui Cabasila anul 1290, fără să indice izvoarele pe care se întemeiază. După Panaghiotu Hristu (p. 7—8), viața lui Cabasila se situează între 1322—1392.

48. Nicolae era deci nepot de soră al lui Nil. Corectăm cu acest prilej, pe L. Allatius (*Diatriba de Nilis...*, p. 50) și pe Fabricius-Harles (*op. cit.*, t. X, p. 25 și P.G., t. CL, col. 355—356) care numesc pe Nicolae «Nili ex fratre nepos». Greșeala lui Allatius o semnalase încă mai demult P. Lambecius, *op. cit.*, lib. V, vol. 431.

49. Χαραιτός putea să însemneze vultur pitic sau târător (Χαμαί — pe jos, pe pământ; αἰτός = vultur). Vezi V. Laurent, în EO, an. XXXIX (1936) p. 342 și S. Salaville, *Ibid.*, p. 427. W. Gass (*op. cit.*, p. 17, nota b și p. 19) credea că Χαραιτός ar fi numele de călugărie al lui Cabasila.

50. Νικολάου Καβάσιλα τοῦ καὶ Χαραιτοῦ... Vezi de ex. codicii indicați la p. 159, nota 28, și p. 160, nota 29. În Cod. Halchi 157, fol. 294r — Κοροῦ Νικολάου Καβάσιλα τοῦ Χαλκαίου (sic!). Vezi Fil. Syl., παράρτημα τοῦ ΙΣΤ' τόμου (C-pol, 1885), p. 14.

colae a fost o femeie pioasă care, către sfârșitul vieții sale, s-a retras în mănăstirea tesaloniciană a Sfintei Teodora. Ei i s-a încredințat creșterea și educația preacuvioasei Tomaida⁵¹.

Amănunte interesante despre tinerețea studioasă a lui Nicolae Cabasila găsim în scrisorile scrise de el însuși în acest timp și adresate, în cea mai mare parte, tatălui său⁵². Deși, după cum zice Cabasila însuși într-una din aceste scrisori, Tesalonicul — orașul său natal — era în sec. XIV un focar al artei și al științei grecești, Cabasila plecă de timpuriu la Bizanț⁵³, pentru a-și desăvârși studiile. După propria sa mărturisire, el a fost atras spre capitală de iubirea pentru admirabilul său unchi (Nil), care se găsea pe atunci acolo, precum și de pasiunea studiului⁵⁴. De altfel, se pare că însuși tatăl său dorea ca Nicolae să ajungă un mare cărturar, orator și scriitor, căci el se interesează foarte îndeaproape de progresele intelectuale ale fiului său. Cabasila studia într-adevăr cu o râvnă care nu de puține ori i-a primejduit sănătatea trupească. Ne găsim, de altfel, în epoca de strălucită renaștere intelectuală și artistică a Paleologilor, când această sete nepotolită de a cunoaște și a ști cât mai mult cotropise aproape toate spiritele de elită ale timpului și când, de ex., un Teodor Metochites sau un Nichifor Gregoras jertfeau studiului o mare parte din nopțile lor⁵⁵.

51. Vezi Gheorghe Frantzes, *Anale*, cart. II, cap. 5 (P.G., t. CLVI, col. 751 A): ... καὶ ἔδωκαν αὐτὴν (τὴν ὁσιωτάτην θωμαίδα) τῇ ἀδελφῇ τῶν τριῶν ἀρχιερέων καὶ ἀδελφῶν καὶ βασιλέων καὶ μητρὶ τοῦ σοφωτάτου Καβάσιλα Νικολάου, καὶ εἶχεν αὐτὴν καὶ ἐπαίδευσεν. Καὶ μετὰ τινα καιρὸν ἀπῆλθεν εἰς θεσσαλονίκην διὰ τὸ ἐκεῖσε εἶναι τὸν ἀδελφὸν αὐτῆς Καβάσιλαν ἀρχιερέα, καὶ ὥκησεν εἰς τὴν μονὴν τῆς ἁγίας θεοδώρας...

52. Studiate de R. Guiland, *artic. cit.* din BZ, vol. XXX (1929/30), pp. 96—102, de unde împrumutăm aceste date.

53. După R. Guiland (*artic. și loc. cit.*, p. 97), pe la 1300.

54. 'Ο μὲν τοῦ θαυμαστοῦ θεοῦ καὶ τῶν λόγων ἐπείσεν ἔρως, τὴν οἰκίαν ἀφέντα, τὴν ἄλλοτρίαν ἐλέσθαι. *Scriș. I către tatăl său*, în Cod. Paris., 1213 fol. 293 r (După R. Guiland, *artic. și loc. cit.*).

55. Vezi Nichifor Gregoras, *op. cit.*, cart. VII, Cap. 11. (P. G., t. CXLVIII, col. 443 B și 445).

Bizanțul trăia pe atunci ultima epocă de înflorire și splendoare culturală, literară și artistică a grandioasei sale istorii. După moda timpului, Cabasila studie retorica, științele și teologia. Aici el scrie, printre altele, *Elogiul* (Ἐγκώμιον) *Sfântului Dumitru*, patronul Tesalonicului, precum și un *Comentariu la cartea a III-a din Syntaxa lui Ptolemeu*, syntaxă care era autoritatea de căpetenie a vremii în materie de astronomie. Prin calitățile și prin sânguința sa la învățătură, Nicolae câștigă repede bunăvoința împăraților Andronic II și Mihail IX Paleologul, precum și admirația camarazilor de studiu.

Întors la Tesalonic, Cabasila a jucat un rol foarte activ în viața politică și socială a acestui oraș, după cum o dovedesc scrierile lui din acest timp. Este probabil să fi fost investit chiar cu oarecare dregătorii pe care nu le cunoaștem cu precizie.

Imperiul bizantin trecea pe atunci prin mari crize și tulburări interne și externe. Din afară, el era amenințat dintr-o parte de apropierea cu pași repezi a pericolului turcesc, iar dintr-alta, de puterea în creștere a imperiului sârbesc al lui Ștefan Dușan, care cucerise de la bizantini mai toată Macedonia și care în 1345 ajunsese chiar sub zidurile Tesalonicului. Înăuntru, imperiul era tulburat serios pe terenul religios de controversa isihastă, iar politicește era sfâșiat de războiul civil dintre Ioan Cantacuzen și Ioan V Paleologul (1341—1347). În plus, între anii 1342—1349, Tesalonicul — al doilea oraș al imperiului — era însângerat de revoluția populară denumită a *zeleților*⁵⁶, adică a partidului democratic ostil Cantacuzenilor și susținător al împărătesei văduve Ana de Savoia și al fiului ei Ioan V Paleologul, moștenitorul legitim al tronului. Cabasila se găsea, ca toți nobilii timpului, alături de Ioan Cantacuzen și nu o dată a avut el prilejul să se plângă de abuzurile zeleților

56. Amănunte la O. Tafrali, op. cit., p. 225 seq.

lor, împotriva cărora chiar a și scris un violent atac⁵⁷. În 1346 răsculații masacrară aristocrația Tesalonicului; Nicolae Cabasila a fost unul dintre puținii nobili care au scăpat atunci cu viață⁵⁸. Favoarea ce i s-a făcut se datorează poate faptului că, în ciuda tuturor neplăcerilor îndurate de pe urma fanatismului zeleților, Cabasila n-a fost un partizan fără scrupule sau fără rezerve al clasei aristocratice, căreia îi aparținea prin naștere; cu aceeași pasiune cu care combate abuzurile și dezordinile rebelilor, el intervine și pentru apărarea populației nevoiașă a orașului, speculată până la revoltă de lăcomia și neomenia cămătarilor bogați. Astfel, în jurul anului 1347 el trimise împărătesei Ana de Savoia un vehement protest împotriva cămătarilor spoliatori, cerând să se aplice o lege promulgată mai demult de către defunctul împărat Andronic III, lege prin care dătornicii erau scutiți de plata dobânzilor⁵⁹.

În anul 1346, când Tesalonicul a fost asediat de Manuel, al doilea fiu al lui Ioan Cantacuzen, tesalonicenii fură siliți să accepte și ei domnia Cantacuzinilor. În acest scop ei trimiseră atunci pe Nicolae Cabasila și pe un oarecare George Farmax ca delegați la Manuel, care se găsea la Bereea și căruia tatăl său îi dăduse împuternicirea de a trata cu delegații diferitelor orașe și provincii bizantine⁶⁰. Ostilitatea zeleților tesaloniceni față de Cantacuzeni nu încetă însă nici după această dată și nici după 1347, când Cantacuzen cuceri capitala, devenind coregent cu Ioan V Paleologul. Din pricina aceasta, Grigorie Palama, ales arhiepiscop

57. Intitulat Λόγος περί τῶν παρανόμων τοῖς ἀρχούσι ἐπὶ τοῖς ἱεροῖς τολμωμένων. Needitat. Rezumat la O. Tafrali, op. cit., pp. 259—264 și 267—271.

58. Vezi A. A. Vasiliev, op. și t. cit., p. 385.

59. Protestul e intitulat Τῇ εὐσεβεστάτῃ Αὐγούστῃ. Περὶ τόκου. Vezi R. Guiland, *Le traité inédit «Sur l'usure» de Nicolas Cabasilas*, în vol. Εἰς μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου, Atena, 1935, pp. 269—277.

60. Ἐπεὶ δὲ ἐδόκει πᾶσι κοινῇ προσχωρεῖν τῷ βασιλεῖ, πρεσβευτὰς ἤρουντο πρὸς Καντακουζηνὸν Μανουὴλ τὸν βασιλέως υἱὸν ἐν Βερροῖα διατρίβοντα, Νικόλαου τε τὸν Καβάσιλαν, καὶ Φαρμάκην. Ioan Cantacuzen, op. cit., cart. III, Cap. 94 (P. G., t. CLIII, col. 1260 D).

al Tesalonicului și imputernicit ca atare de împărați încă din 1347, nu fu primit de tesaloniceni decât abia la 1350, când aceștia acceptară, în sfârșit, domnia lui Cantacuzen⁶¹. Faptul acesta făcu, probabil, și pe Nicolae Cabasila să părăsească Tesalonicul și să trăiască de aici înainte în anturajul Cantacuzenilor, la Bizanț, unde îl găsim în 1349 și 1350.

După cum vedem, documentele ni-l înfățișează pe Cabasila, încă de la început, ca partizan al Cantacuzenilor, de la care va fi primit poate și unele demnități. Cât de fidel și de stărnitor a fost atașamentul său față de aceștia o dovedește *Elogiul lui Matei Cantacuzen*, scris de el în anul 1354⁶². Atașamentul acesta nu s-a coborât însă niciodată până la adulare și servilism, cum se afirmă uneori⁶³. Lăsând la o parte înfloriturile de stil din *Elogiul* de mai sus, ne lipsite din toate lucrările bizantine de acest gen, Cabasila a știut să se mențină într-o atitudine demnă și neschimbătoare, ferindu-se deopotrivă de servilismul josnic, ca și de spiritul de intrigă obișnuit la curțile bizantine⁶⁴. El a rămas, mai ales, unul dintre puținii amici stărnitori și intimi ai împăratului Ioan Cantacuzen. O mărturie a acestei strânse prietenii ne-o dă însuși împăratul-istoric. În *Istoria* sa, acesta relatează că, în 1349, când proiectase să se retragă vremelnice într-o mănăstire, «erau de aceeași părere cu el pentru retragerea din lume și Nicolae Cabasila, și Demetru Kydonēs⁶⁵, care atinseseră culmea înțelepciunii profane și,

61. Vezi Prot. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 198.

62. Εἰς τὸν Αὐτοκράτορα ἐγκώμιον. Editat de M. Jugie în *Bulletin de l'Institut Archéologique russe à Constantinople*, t. XV (Sofia, 1911), pp. 112—118. Vezi de Același, *L'éloge de Mathieu Cantacuzène par Nicolas Cabasilas*, EO, t. XIII (1910), pp. 338—343.

63. De ex. M. Jugie, *artic. cit.* în nota preced. și Ch. Lebeau, *op. cit.*, cart. CXIII, n. 35.

64. «Protégé par Cantacuzène, il parait avoir tenu auprès de lui une conduite également éloignée et de cette soumission servile qui approuve tout sans examen et de cette morgue hautaine qui blâme sans modération». Hase, în *Journal des Savants* 1849, p. 644 (cit. după S. Broussaleux, *op. cit.*, p. 7).

65. Un bun prieten și corespondent al lui Nicolae Cabasila. Despre el vezi: G. Cammelli, *op. cit.*; Același, *Demetrio Cidonio*. Brevi notizie della vita e della operi, în *Studi Italiani di Filologia*

ca niște înțelepți, îmbrățișaseră viața celibatară, lipsită de necazurile căsătoriei; din care pricină, împăratul le acordase onoarea de prieteni și consilieri intimi ai săi»⁶⁶. Numai unele împrejurări potrivnice au făcut ca proiectul împăratului să nu se realizeze; tocmai atunci tesalonicenii i-au cerut ajutorul, pentru a potoli o nouă răscoală a zeloților⁶⁷. De asemenea, într-un act patriarhal din sept. 1350, Nicolae Cabasila e menționat printre «intimii împăratului» invocați ca martori pentru reabilitarea ieromonahului Nifon, care fusese acuzat de «messalianism»⁶⁸.

În anul 1354, împăratul Ioan Cantacuzen își asocia la conducerea imperiului, ca al treilea coregent, pe fiul său Matei. Dar Calist, patriarhul de atunci al Constantinopolului, refuză să încoroneze pe noul împărat și se retrase într-o mănăstire. Fiind deci vorba să se aleagă alt patriarh, tot de la Ioan Cantacuzen aflăm că alegătorii au desemnat trei candidați, pe: Filotei (Kokkinos), mitropolit al Heracleei, pe Macarie, mitropolitul Filadelfiei, «și pe Nicolae Cabasila, care era încă laic»⁶⁹ și abia depășise

clasica 1920, Nuova Ser. I, 140—161; R. Guiland, *Correspondance de Nicéphore Grégoras*, Paris, 1927, pp. 325—332; M. Jugie, *Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIV-e et XV-e siècles*, EO, an. XXXIV (1931), pp. 339—354; G. Mercati, *Notizia di Procoro e Demetrio Cidone...*

66. Συνείποντο δὲ αὐτῷ πρὸς τὴν ἐκ τοῦ βίου ἀναχώρησιν καὶ Καβάσιλας Νικόλαος, καὶ Δημήτριος ὁ Κυδώνης, σοφίας μὲν εἰς ἄκρον τῆς ἔξωθεν ἐπιλημμένοι, οὐχ ἥττον δὲ καὶ ἐργοῖς φιλοσοφούντες, καὶ τὸν σώφρονα βίον, καὶ τὸν ἐκ τοῦ γάμου κακῶν ἀπηλλαγμένον ἡρμμένοι. Δι' αὐτὸ καὶ πολλὰς αὐτοῖς ὁ βασιλεὺς ἡξίου εὐμενείας, καὶ ἐν τοῖς πρώτοις μάλιστα τῶν φίλων ἦγε καὶ τῶν ὁμιλητῶν. Ioan Cantacuzen, *op. cit.*, cart. IV, Cap. 16 (P. G., t. CLIV, col. 125).

67. Înțelegând greșit pasajul citat în nota precedentă, majoritatea biografiilor lui Cabasila afirmă că împăratul s-a și retras atunci împreună cu cei doi amici, în Mănăstirea Manganelor. În realitate însă, aci e vorba de un simplu proiect mai vechi al împăratului, proiect pe care evenimentele l-au dejucat. Vezi M. Treu, *op. cit.*, p. 57; V. Laurent, în EO, an. XXXIV (1931), 344 și S. Salaville, în DSP, fasc. VII, col. 2.

68. Τῶν οἰκείων τῷ κρατίστῳ καὶ ἁγίῳ μου αὐθέντῃ καὶ βασιλεῖ... κύρ Νικόλαου τοῦ Καβάσιλα. APC, I, 298 și P. G., t. CLII, col. 1310 A.

69. Ἐπελέξαντο τρεῖς, Φιλόθεόν τε τὸν τῆς Ἡρακλείας ἀρχιερέα, καὶ τὸν τῆς Φιλαδελφείας Μακάριον, καὶ Νικόλαον τὸν Καβάσιλαν, ὄντα ἐτι ἰδιώτην... Ioan Cantacuzen, *op. cit.*, cart. IV, Cap. 37 (P. G., t. CLIV, col. 285 C).

vârsta de 30 de ani. Faptul că numele celui din urmă a putut figura pe lista celor propuși pentru scaunul patriarhal, alături de numele a doi dintre cei mai iluștri ierarhi ai timpului, denotă marele prestigiu de care se bucura teologul tesalonician în ochii contemporanilor săi. Lucrul este cu atât mai evident, cu cât Cabasila nici nu făcea măcar parte din cler, după cum ține să și sublinieze Cantacuzen. Or, în istoria patriarhiei cumenice, cazurile când simplii laici au fost propuși sau ridicați dintr-odată la cea mai înaltă treaptă ierarhică au fost destul de rare și așa ceva s-a întâmplat numai atunci când a fost vorba de personalități cu adevărat excepționale⁷⁰.

Pentru motive necunoscute nouă însă, dintre cei trei aleși împăratul confirmă pe Filotei, iar cât despre Cabasila n-avem nici o dovadă sigură că el ar fi ieșit vreodată din starea de simplu laic. Căci, după cum remarcă M. Jugie⁷¹, faptul că Nicolae Cabasila a compus omilii, panegirice și lucrări ascetice și liturgice, nu constituie un indiciu peremptoriu că el ar fi fost numai decăz cleric. În epoca aceasta Bizanțul mișună de teologi laici. Din felul în care am văzut că vorbește despre el Simeon al Tesalonicului⁷², putem deduce însă că Nicolae Cabasila s-a retras, către sfârșitul vieții, în vreo mănăstire, așa cum făcuse și mama sa. El va fi împărțit astfel, până la urmă, soarta marelui său amic, împăratul Ioan Cantacuzen, care în dec. 1354 s-a retras definitiv de la conducerea imperiului intrând în monahism sub numele de Ioasaf, mai întâi în mănăstirea Manganelor (τὼν Μαγγάνων) și apoi într-una din mănăstirile Sfântului Munte⁷³. Anonimatul tăcut al vieții de mănăstire explică,

70. Comp. W. Gass, *op. cit.*, p. 19.

71. PO, t. XIX, fasc. 3, p. 457.

72. Vezi în urmă, p. 158.

73. Vezi Ioan Cantacuzen, *op. cit.*, cart. IV, cap. 42 (P. G., t. CLIV col. 316 B). Se poate deci admite, cu probabilitate, intrarea în monahism a lui Cabasila, după anul 1354, dar în nici un caz înainte de această dată, cum ar reieși din cele spuse în *Enc. am. I*, 355: «He was originally a monk...».

probabil, misterul care învăluie de aici înainte persoana lui Nicolae Cabasila: despre restul vieții sale documentele rămase și cercetate până acum nu ne mai dau absolut nici o știre. Doar atât știm sigur, că, după moartea unchiului său Nil († 1363), Nicolae a publicat lucrarea postumă a acestuia, *Despre purcederea Sfântului Duh*⁷⁴, adăugând și o prefață proprie⁷⁵, ceea ce a determinat pe Leo Allatius⁷⁶ și pe alții după el⁷⁷ să atribuie lui Nicolae însuși această scriere. Cât timp a mai supraviețuit Nicolae unchiului său Nil, nu știm, căci din documente nu aflăm nici data și nici locul morții sale. Fixarea morții sale la anul 1361 de către unii istorici⁷⁸ se datorește confuziei făcute între Nicolae și Nil, care a murit într-adevăr în 1363, după cum data de 1371, pe care o găsim la cei mai mulți autori⁷⁹, se bazează pe credința greșită că Nicolae ar fi urmat lui Nil la scaunul episcopal al Tesalonicului (în 1371 a murit Antonie, adevăratul succesor al lui Nil).

După cum vedem, istoria păstrează puține și palide amintiri despre viața și faptele lui Nicolae Cabasila. Dar din toate aceste date, deși puține și laconice, autorul *Erminiei* liturgice de care ne vom ocupa, se conturează ca o personali-

74. Needitată. Vezi p. 156, nota 15.

75. Pentru edițiile acestei prefețe vezi p. 156, nota 16.

76. De *Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, cart. II cap. 9, col. 858—859.

77. De ex. Fabricius-Harles, *op. cit.*, t. X, p. 25 și P. G., t. CL col. 357; A. Demetrakopulos, *op. cit.*, p. 84; † I. F. Vafidis, *artic. cit.*, din *Enc. gr. t. XIII*, p. 424; Eus. Renaudot, *op. cit.*, col. 467 etc.

78. De ex.: F. Vernet, *artic. cit.*, din *DTC*, II, 1992; H. Engberding, *artic. cit.*, din *LThK*, t. VII, 579; S. Broussaleux, *op. cit.*, 9.

79. De ex.: A. Demetrakopulos, *op. cit.*, p. 83; Krumbacher-Ehrhard, *op. cit.*, p. 158; M. Treu, *op. cit.*, pp. 56—57; Ph. Oppenheim, *op. cit.*, 17; † I. F. Vafidis, *artic. cit.* și *loc. cit.*; G. Cammelli, *Démétrius Cydonès. Correspondance*, Paris, 1930, p. 205; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Age. Bio-bibliographie*, nouvelle édition, vol. I (Paris, 1905) col. 739, etc. S. Salaville propune, ca dată probabilă a morții lui Nicolae Cabasila, anul 1380 (Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, introd. et trad. de S. Salaville. Edition du Cerf, Paris-Lyon, 1943, p. 92).

tate de impunătoare cultură și virtute. Precum se va vedea însă îndată, mai ales opera sa scrisă constituie, prin bogăția și calitatea ei, documentul cel mai autentic și mai de preț care ne arată cine a fost și ce a însemnat Nicolae Cabasila în viața socială, culturală și bisericească a timpului său. În bogata și splendida galerie a numeroaselor personalități care au ilustrat, cu faima lor, istoria politică, religioasă și culturală a Bizanțului din sec. XIV Nicolae Cabasila a fost, așa cum îl caracterizează un vechi scriitor apusean, «vir extra invidiae aleam doctus, <qui> plurimos ingenii sui foetus edidit, quibus immortale apud posteros nomen obtinuit...»⁸⁰. Mare erudit și admirabil scriitor, temut și respectat adversar al latinilor, teolog subtil și profund, personalitate bisericească cu o bogată și adâncă experiență spirituală, Nicolae Cabasila rămâne «una din luminile Bisericii grecești din sec. XIV»⁸¹ și una din cele mai proeminente personalități istorice din penultimul veac al imperiului bizantin.

2. Opera lui Nicolae Cabasila în general

Nicolae Cabasila este unul din cei mai fecunzi și mai multilaterali scriitori bizantini din sec. XIV. Opera sa, bogată și variată, cuprinde atât lucrări teologice cât și neteologice (politico-sociale, filosofice, retorice, poetice etc.). Din nefericire însă, nu toate aceste lucrări au văzut lumina tiparului până acum. De aceea, enumerându-le, noi le vom împărți în *editate* și *needitate*, menționând la cele dintâi diversele ediții, iar pentru celelalte, principalele manuscrise în care se păstrează.

80. H. Wharton, *op. cit.*, p. 280.

81. F. Vernet, *art. cit.*, din DTC, II, 1292.

A. LUCRĂRI EDITATE *

a. Teologice

1) Ar trebuit, desigur, să începem cu *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*. Întrucât însă ne vom ocupa de ea, mai pe larg, într-un paragraf aparte, vom enumera acum celelalte lucrări.

2) *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς* (*Despre viața în Hristos*), în șapte cărți. Este, fără îndoială, cea mai celebră și mai mult studiată dintre lucrările lui Cabasila și totodată cea mai prețioasă lucrare de mistică liturgică sau sacramentală din întreaga teologie ortodoxă, tratând despre viața harică sau spirituală ce ni se împărtășește prin Sfintele Taine și ne unește progresiv cu Hristos.

Editată mai întâi în trad. latină (numai primele 6 cărți), de Iacob Pontanus, *Nicolai Cabasilae Sacelli Curatoris De vita in Christo*, Ingolstadtii, 1604, apoi în alte numeroase ediții.

Textul grec editio princeps, cu o bogată introducere, de W. Gass, *Die Mystik des Nikolaus Kabasilas vom Leben in Christo*, Greifswald, 1849; reeditat (cu același titlu) de prof. Dr. M. Heinze, Leipzig, 1899; ediția a doua (text grec, paralel cu trad. lat. a lui Pontanus) în P.G., t. CL (Paris, 1865), col. 493—726.

Extrase la P. Arcudius, *De concordia Ecclesiae occidentalis atque orientalis*, Parisiis, 1626, cart. VII, pp. 180—189 și la Dr. A. Jahn, în *Theolog. Studien u. Kritiken* XVI (1843), 729—746.

Trad. franc. de S. Broussaleux, *Nicolas Cabasilas, La Vie en Jésus-Christ* (Extr. d'Œr), Prieuré d'Amay-sur-Meuse (1933), ed. II 1960, alta de D. Rousseau, ed. II, 1961.

Trad. germană de Gerhard Hoch, cu titlul: *Sacramental-Mystik der Ostkir.*, Klosteneburg—München, 1958, in - 12°, 246 p., pref. de Endre von Ivánka.

Un mic fragment în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, în *Omagiu I.P.S.S. Dr. Nicolae Bălan, mitropolitul Ardealului la douăzeci de ani de arhipăstorire*, Sibiu, 1940, pp. 298—305, Pr. Prof. Dr. T. Bodogae traduce în întregime *Viața în Hristos*, Sibiu, 1943.

Trad. rusă în 1954.

Trad. neogreacă (parțială) în Ζωῆς, 1954.

* Între aceste lucrări au fost inserate și câteva titluri de referință apărute după publicarea ediției întâi.

Studii și rezumate la: W. Gass, *op. cit.*, (Introducere) și artic. Kabasilas în *Enc. prot.*, t. IX, pp. 667—669 (cu oarecare tendințe protestante); G. Horn, «La Vie dans le Christ» de Nicolas Cabasilas, *RAM*, t. III (1922) p. 20—45; S. Salaville, *Brevis notitia de Nicolao Cabasila eiusque liturgico-spirituali doctrina* (Excerptum ex Ephemerides Liturgicae, a. 1936), Typis Polyglottis Vaticanis, 1937; Același, artic. Cabasilas, în *DSp*, fasc. VII (Paris, 1937) col. 4—8; Același, *Le christocentrisme de Nicolas Cabasilas*, *EO*, an. XXXIX (1936) pp. 29—167; Același, *Les principes de la dévotion au Sacré-Coeur dans l'Eglise orientale: la doctrine de Nicolas Cabasilas*, în *Regnabit* (Paris, 1923), pp. 298—308 (cu tendințe latinizante); Același, *De cultu SS. Eucharistiae in Oriente*, în *Acta primi Conventus pro studiis orientalibus*, Ljubljana, 1925, pp. 62—70. Vezi de Același și *Deux manuscrits du Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς* de Nicolas Cabasilas, în *Bulletin de la Section historique de l'Académie roumaine*, t. XIV (1928) 67 seq.; M-me Lot-Borodine, *La grâce déifiante des Sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, *RPhTh*, an. XXV (1936), pp. 299—330 și an. XXVI (1937), pp. 693—712; Aceeași, *Le Coeur théandrique et son symbolisme dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas*, în *Ir.*, t. XIII (1936) p. 652—673. K. Sukman, *Nicolaj Kabasilas i Simeon Soluski o Epiklesi*, în «Bogosl. Vesnik», 7 (1927) pp. 1—14; S. Salaville, *Vues sotériologiques chez Nicolas Cabasilas*, *Et. Byz.*, 1 (1948), pp. 5—57; L. Borodine, *La doctrine de l'amour divin dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas*, *Ir.*, 26 (1953) pp. 376—389; Aceeași, *Le martyre comme témoignage de l'amour de Dieu, d'après Nicolas Cabasilas*, *Ir.*, 27 (1954), pp. 157—168; Aceeași, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV-e siècle*, Paris, 1958; G. Wunderbe, *Die Nachfolge Christi als mystische Tatsache und als ethische Ausgabe in des Nikolaos Kabasilas Leben in Christo*, *Philos. Jahrbuch* 5, (1940), pp. 462—473; Același, *Vom Wesen des Christseins. Gedanken Werke des Nikolaos Kabasilas «Über das Leben in Christus» in Christ u. Leben*, 21 (1948) pp. 371—376, B. Bobrinskoy, *Onction, chrismes et vie en Christ chez Nicolas Cabasilas*, *Ir.* 32 (1959), pp. 9—22; Același, *Nicolas Cabasilas et la spiritualité hésychaste*, în «La Pensée Orthodoxe», Paris 1966, pp. 21—42; A. Anghelopoulos, *Ucenie Nikolè Kabasile o zivotu se Hristu*, Beograd, 1967.

3) Ἐγκώμιον εἰς τὴν ὁσίαν μητέρα ἡμῶν καὶ μυροβλυτιδα θεοδώραν (Cuvânt de laudă la cuvioasa maica noastră Teodora, izvorătoarea de mir).

Editat în *Acta Sanctorum...* April. (die 5), t. I, opera et studio Godefr. Henschenii et Dan. Papebroch, Antverpiae, 1675

(trad. lat. la pp. 405—409, textul grec în Append., p. LV—LIX). Reeditat în *P. G.*, t. CL, col. 753—772.

4) Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἐνδοξον τοῦ Χριστοῦ μεγαλομάρτυρα καὶ θαυματουργὸν καὶ μυροβλύτην Δημήτριον (Cuvânt de laudă la slăvitul, marele mucenic al lui Hristos și făcătorul de minuni Dimitrie, izvorătorul de mir).

Editat de Teofil Joannu, *Μνημεῖα ἀγιολογικά*, Venetia, 1884, pp. 67—114; Προσφώνημα εἰς Δημήτριον, ed. de B. Laurdas, în Ἐπετ. ἐτ Βυζαντ. σπουδῶν 22 (1952) 97—109; Comp. și B. Laurdas, *Τὰ δύο Πρὸς φωνήματα εἰς ἅγιον Δημήτριον τοῦ Νικολάου Καβάσιλα* în *Ελληνικά*, 13 (1954) p. 337—338.

5) Trei omilii mariale: una la Buna-Vestire, alta la Nașterea Maicii Domnului și alta la Adormire.

Editate, cu trad. lat. și studiu introductiv, de M. Jugie, *Nicolas Cabasilas. Homélies sur la Nativité, l'Annonciation et la Dormition de la Sainte Vierge*, *PO*, t. XIX fasc. 3 (Paris, 1925) p. 456—510.

Rezumat și studiu de Același, *La doctrine mariale de Nicolas Cabasilas*, *EO*, an. XIX (1919) pp. 375—388 (atât introducerea din *PO* cât și studiul din *EO*, cu tendințe latinizante: Jugie afirmă că Nicolae Cabasila susține dogma catolică a imaculatei concepții!). Reeditat de H. Νέλλα, *Ἡ Θεωρητικὴ*, Atena, 1968; Comp. și E. Toniolo, *La mariologia de Nicola-Kabasilas*, Vicenza, 1955.

6) Ἐγκώμιον εἰς τοὺς τρεῖς ἱεράρχας (Cuvânt de laudă la Sfinții Trei Ierarhi).

Editat de K. Διονυνiotis, *Νικολάου Καβάσιλα ἀνέκδοτον Ἐγκώμιον εἰς τοὺς τρεῖς ἱεράρχας*, în Ἐπετηρίς ἐταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν an. XIV (Atena, 1938) pp. 157—162.

Filip Labbaeus (*Dissertatio historica de scriptoribus ecclesiasticis*, t. II, p. 114) și Leo Allatius (*Diatriba de Nillis et eorum scriptis*), care semnalează existența acestui encomion în *Cod. Vindob.* 267, n. 14, îl atribuie patriarhului Filotei al C-polului. De fapt, atât Filotei cât și Cabasila au scris câte un encomion cu acest titlu. Cel din *Cod.* indicat este însă al lui Cabasila; al lui Filotei a fost editat prima dată de Jacob Pontanus, în vol. *Dioptra Philippi Solitarii*, Ingolstadt, 1604, apoi în alte diverse ediții, precum și în *P. G.*, t. CLIV, col. 767—820.

7) Εὐχὴ εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Μονογενῆ Υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ Λόγον (Rugăciune către Domnul nostru Iisus Hristos).

Editată cu traducere franceză și scurt comentariu, de S. Salaville, *Prière inédite de Nicolas Cabasilas à Jésus-Christ*, EO, an. XXXIX (1936) pp. 43—50 după Cod. gr. Paris, 1213, p. 154—155.

8) *Prefață la Despre purcederea Sfântului Duh* de Nil Cabasila (Προθεωρία εἰς θεολογικὸν ἔργον Νεῖλου τοῦ Καβάσιλα).

Editată întâi de Leo Allatius, *De Nilis et eorum scriptis diatriba* (Romae, 1668), pp. 50—51, apoi de A. Demetrakopulos, op. cit., pp. 78—80 și în P.G., t. CXLIX, col. 678—680.

b. Neteologice

9) *Λόγος κατὰ τοικίζοντων* (*Cuvânt împotriva cămătarilor*). Este o condamnare absolută a dobânzii sub orice formă.

Editat în trad. lat. de Jacob Pontanus, o dată cu *De vita in Christo* (Ingolstadii, 1604).

Text grec, editio princeps (cu lacune), la David Hoescheilius și Maxim Margunios, *Nicolai Cabasilae oratio contra foeneratores*, Augustae Vindelicorum (Augsburg) 1595 (vezi BH sec. XV—XVI, t. 2, p. 103 și Ph. Meyer, *Die theologische Literatur der griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 174). Reeditat de Stanislaus Phoenicius cu *Oratio Sancti Epiphani in Sepulturam Corporis Jesu-Christi*, Samoscii (Zamasc) 1604. Ediție mai nouă și mai completă în P.G., t. CL, col. 727—750 (ed. S. Phoenicius Samoscii).

Un rezumat al cuprinsului, la O. Tafrali, op. cit., pp. 112—116.

10) *Τῇ εὐσεβεστάτῃ Αὐγούστῃ περὶ τόκου* (*Prea pioasei împărătese. Despre camătă*). Este o plângere către împărăteasa Ana de Savoia (Paleologina), împotriva neomeniei cămătarilor din Tesalonic (vezi lucr. de față, p. 167).

Editat cu un studiu introductiv, de R. Guiland, *Le traité inédit «Sur l'usure» de Nicolas Cabasilas*, în vol. *Εἰς μνήμην Σπορίδωνο Λάμπρου*, Atena, 1935, pp. 259—277. (Textul = 274—277)

11) *Εἰς τὸν Αὐτοκράτορα ἐγκώμιον* (*Elogiul împăratului Matei Cantacuzen*), scris în anul 1354 (vezi lucr. de față, p. 168).

12) *Τῇ εὐσεβεστάτῃ Αὐγούστῃ κυρῇ Ἀννῇ τῇ Παλαιολογίνῃ* (*Elogiul împărătesei Ana Paleologhina*), scris între 1314—1351.

Ambele editate, cu un studiu introductiv, de M. Jugie, *Nicolas Cabasilas: Panegyriques inédits de Mathieu Cantacuzène et d'Anne*

Paleologine în *Bulletin de l'Institut Archéologique russe à C-ple*, t. XV (Sofia, 1911), pp. 112—121.

Studiu și rezumat numai la cel dintâi, de Același, *L'éloge de Mathieu Cantacuzène par Nicolas Cabasilas*, EO, t. XIII (1910) pp. 338—343.

13) *Περὶ τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας εἰ ἐστὶ* (*Despre criteriul adevărului, dacă există*). E o disertație filosofică, în care combatte scepticismul filosofului grec Pyrrhon.

Editat în vol. *Sexti Empirici Pyrrhonianum Hypotyposium liber secundus*, Genevae, 1621, p. 50 și de A. Elter, L. Rademacher în *Analecta Graeca Natalicia regis augustissimi Guilelmi II imp. Germanorum*, Bonnae 1899/1900, col. 5—28.

14) *Ἐξηγήσεις εἰς τὸν γ. τῆς μεγάλης Συντάξεως Πτολεμαίου* (*Comentariu la cartea a treia a Sintaxei lui Ptolemeu*). E o lucrare de astronomie, scrisă în tinerețe, în timpul anilor de studiu la Constantinopol și menită să suprimă lacuna dintre lucrările lui Theon din Alexandria (matematician și astronom din sec. IV) și cele ale lui Papus (matematician din Alexandria, același secol).

Editat cu lucrările lui Theon și Papus, în *Ptolemaeus comment.*, (Almageste), Basel, 1538, p. 151 seq. Reedit. de Halma (1822).

15) *Scrisori*. De la Cabasila ne-au rămas o mulțime de scrisori, adresate împărătesei Ana Paleologina, tatălui său, unchiului său Nil, amicului său Demetru Kydones și altor contemporani iluștri. Ele constituie cea mai bogată și interesantă sursă istorică asupra vieții lui Nicolae Cabasila. Din nefericire însă, numai cinci sunt editate până acum (dintre care trei în întregime, iar două numai fragmentar), și anume:

Două (către Demetru Kydones) edit. de J. Fr. Boissonade, *Anecdota graeca nova*, Paris, 1844, p. 326—327, 399; două (fără titlu) edit. de A. Papadopoulos-Kerameus, *Νικολάου Καβάσιλα ἐπιστολαὶ* în *Phil. Syl.*, παράρτημα τοῦ ΙΣΤ' τόμου (1881—1882), C-pol, 1885, p. 48; una edit. (aproape în întregime) la O. Tafrali, op. cit., p. 153, nota 4.

R. Loenertz, *Les recueilles des lettres de Démétrius Cydonés*, în «*Studii e Testi*», 135, Città del Vaticano, 1947.

Același, *Chronologie de Nicolas Cabasilas* în OCP, 21 (1955) pp. 205—231.

B. Ψευτογκᾶς, Νικολάου Καβάσιλα ἐπὶ λόγοι ἀνέκδοτοι, Tesalonic, 1976.

B. LUCRARI NEEDITATE

După cum am spus la începutul acestui capitol, multe din lucrările lui Cabasila n-au văzut încă lumina tiparului. Ele au rămas până azi în stare de manuscris, fiind deci insuficient sau chiar deloc studiate, iar unele fiind cunoscute numai din mențiunile sumare ale cercetătorilor manuscriselor.

Cele mai multe și mai complete dintre manuscrisele care cuprind lucrările — editate și needitate — ale lui Cabasila se află în bibliotecile mănăstirilor din Athos, în Biblioteca Națională din Paris, *Bibliotheca Caesarea* (azi *Nationalbibliothek*) din Viena. Cele mai vechi și mai prețioase din aceste manuscrise sunt *Cod. theol. gr. 1213* (papyrus) din Bibl. Națională a Parisului și *Cod. 75 Burneyanus* din Bibl. Muzeului Britanic (Londra). Precum am mai spus (p. 160), ambele sunt scrise pe la sfârșitul sec. XIV sau începutul sec. XV, de monahul Ioasaf din lavra Sf. Xantopulos (Athos), care pare să fie chiar fostul împărat Ioan Cantacuzen, călugărit sub acest nume, după retragerea sa de la imperiu, în Dec. 1354. După părerea lui Sp. Lambros (*NEIS*, t. II, p. 299), cei doi codici scriși de Ioasaf constituie cea mai bună bază pentru o viitoare ediție completă și critică a operei lui Nicolae Cabasila. Îndeosebi *Cod. Paris. 1213* a fost foarte mult studiat și folosit, între alții și de O. Tafrali, *op. cit.* O tablă analitică a cuprinsului acestui codice a făcut Sp. Lambros, *Ἀναγραφὴ ἔργων Νικολάου Καβάσιλα καὶ Δημητρίου Κυδωνῆ ἐν τῷ παρισιακῷ κώδικι 1213*, în *NEIS*, t. II (1905), p. 299—323.

Foarte importanți sunt, în al doilea rând, *Codicii theol. gr. 266* și *267* din fosta Bibliotecă imperială a Vienei (azi *Nationalbibliothek*), folosiți ca izvoare bibliografice de C. Oudin (op. cit., t. III, col. 983 seq.) și descriși de P. Lambecius (op. cit., lib. V., col. 413 seq.); de acești doi autori ne-am servit la enumerarea lucrărilor needitate ale lui Cabasila, care se află în cei doi codici vienezi.

Enumerăm mai jos scrierile needitate ale lui Cabasila, cunoscute până acum :

a. Teologice

1) Εἰς τὴν ἱερὰν στολήν (*Despre sfânta haină, sau despre veșmintele liturgice*) și Περὶ τῶν ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ τελουμένων (*Despre cele ce se săvârșesc la Dumnezeiasca Liturghie*). Sunt două opusculă liturgice, menționate de obicei cu titlul latinesc de *Explicatio duplex sacrarum vestium in divina liturgia usitatarum, et eorum quae in liturgia aguntur*.

În *Cod. Vindob.* 53 (alias 136, provenit din C-pol), fol. 375r—376v (vezi P. Lambecius, *op. cit.*, lib. VIII, col. 1021 și Fabricius-Harles, *op. cit.*, t. X, p. 26) și în *Cod. Paris. 1361*, n. 13 (vezi Fabricius-Harles, *Ibid.*, p. 29).

După H. Wharton (*op. cit.*, p. 280), aceste două mici tâlcuiri liturgice ar constitui un «appendix quaedam inedita ad opus liturgicum...» (adică la *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*).

2) Κατὰ τῶν τοῦ Γρηγοῦ ληγήμάτων (*Împotriva aiureliilor lui Nichifor Gregoras*). E singura lucrare polemică a lui Nicolae Cabasila, scrisă cu prilejul controversei isihaste, pentru a lua apărarea isihastilor și a Sf. Grigorie Palama, împotriva lui Nichifor Gregoras și a lui Grigorie Achindinos. Cabasila apăra aici mai mult persoana Sf. Grigorie pe care îl numește «Preasfântul Tesalonicului».

În *Cod. Paris. 1213* fol. 282—285.

Câteva fragmente din ea au fost editate de J. Boivin, între «*Elogia Gregorae*», în diversele ediții ale *Istoriei Bizantine* de Nichifor Gregoras și retip. în P. G., t. CXLVIII, col. 61—62.

Edit. de A. Garzua în «*Byzantion*» 24(1954), pp. 521—532.

3) *Trei omilii exegetice despre viziunea proorocului Iezechiel*, intitulate Σημασία εἰς τὴν ὄρασιν τοῦ προφήτου Ἰεζεκιήλ.

Două din ele în *Cod. Vindob.* 266 fol. 104r—117v, iar alta în *Cod. Vindob.* 267 fol. 99v—103r. Toate trei ed. de B. Ψευτογκᾶς, în *Εὐλογία παλαιστίνης καὶ συριακῆς ἀγιολογίας*, A; 55—91.

4) *Cuvântări la Praznice*, dintre care :

a) una la Patimi (Ἀόγος εἰς τὰ ἅγια καὶ σωτήρια πάθη τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) în *Cod. Vindob.*, 266 fol. 85v—97v

b) alta la Înălțare (Ἀόγος εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου...), *Ibid.*, fol. 97v—103v și *Cod. Vindob.* 267 n. 5. Ambele edit. de B. Ψευτογκᾶς, Νικολάου Καβάσιλα ἐπὶ λόγοι ἀνέκδοτοι, Tesalonic, 1976.

5) *Panegirice la sfinți*:

la Sf. Nicolae, în *Cod. Vindob.* 267 n. 2; Edit. de B. Ψευτογκᾶς în *Ἑπετ. Ἑτ. Βυζαντ.* 14 (1938), 124—134;

la Sf. mucenic Mercurie, *ibid.*, n. 15;

la Sf. Andrei cel Tânăr, *ibid.*, n. 12; Ed. de A. Popas-Kerameos, *Ευλογία παλαιστίνης καὶ συριακῆς ἀγιολογίας*, A, 173—185.

la Sf. Dimitrie (altul decât cel editat): Προσφώνημα εἰς τὸν ἑνδοξὸν τοῦ Χριστοῦ μεγαλομάρτυρα Δημήτριον τὸν μυροβλύτην, în *Cod. Paris.* 1213, fol. 104v și *Cod. Vindob.*, 267, fol. 125—130.

6) *Două canoane iambice* (Κανὼν ἱαμβικός μετὰ σχολίων...), dintre care unul la *Bobotează*, iar altul la *Cincizecime*, menționate de L. Allatius, *De Nilis...*, p. 56.

A. K. Demetrakopulos (op. cit., p. 84) indică, între scrierile antilatinе ale lui Cabasila, una cu titlul: Περὶ ὧν μέμφονται ἡμῖν οἱ λατῖνοι (*Despre cele ce îlecăresc împotriva noastră latinii*), în *Cod.* 558 din Bibl. Metocului Sf. Mormânt din C-pol (vezi și M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, I, 443). Un titlu identic are însă și cap. XXIX din *Tălcuirea Dumnezeieștii Liturghii*. Credem deci că scrierea menționată de Demetrakopulos nu este o scriere aparte a lui Cabasila, ci e vorba de cele două capitole din *Erminie* (XXIX — XXX), care se vor fi copiat și separat de restul lucrării, pentru importanța lor polemică în controversele greco-latine asupra epiclesei.

Fabricius-Harles (op. cit., t. X p. 30 și P.G., t. CL col. 361—362) menționează ca scrieri ale lui Cabasila: *Interpretationes in acta conciliorum et SS. Patrum canones...*, fără să indice manuscrisele în care se găsesc. Noi n-am putut identifica o astfel de scriere a lui Cabasila în nici unul din manuscrisele descrise de autorii pe care i-am cercetat.

Cod. Aton. 4492 (Iviron) din sec. XVIII cuprinde (la n. 17) între alte scrieri ale lui Cabasila, una intitulată: Ὅτι ἀδύνατον ἦν λόγοις νοουητόμενον μόνον τὸν ἄνθρωπον τελειωθῆναι, πίστεως μὴ προσοψῆς (*Cum că era cu neputință ca omul să se desăvârșească numai cu știința, dacă ar fi lipsit credința*. Vezi Sp. Lambros, *Ibid.*, 100). Pare să fie un opuscul scris cu prilejul controversei isihaste, împotriva lui Varlaam, care susținea și exagera valoarea științei sau a cunoașterii raționale pentru mântuire (vezi la D. Stăniloae, op. cit., p. 33 seq.).

În același codice (la n. 16), Sp. Lambros (*Ibid.*) menționează ca pe o scriere independentă a lui Cabasila: Περὶ τῆς ἐπὶ κοινωνία τῶν μυστηρίων κοινῆς εὐχαριστίας, καὶ τῆς τελευταίας εὐχῆς (*Despre mulțumirea obștească pentru împărtășirea cu Sfintele Taine și despre ru-*

găciunea din urmă), care poate că nu este altceva decât cap. ultim (LIII) al *Erminiei* liturgice.

Lui Cabasila i s-au atribuit uneori și scrieri care nu sunt ale lui. Astfel, precum am mai spus, L. Allatius și alții îi atribuie *Despre purcederea Sfântului Duh*, scriere a lui Nil, pe care Nicolae numai a prefătat-o și a publicat-o, iar Eus. Renaudot (op. și t. cit., col. 467), A. Demetrakopulos (op. cit., 84) și I. F. Vafidis (*Enc. gr.*, t. XIII p. 424) îi atribuie și un Ἐλεγχος κατὰ Λατίνων, în care se combate Filioque și care pare să fie tot al lui Nil (Vezi W. Gass, op. cit., p. 27).

De asemenea, în *Cod. Vindob.*, 207 fol. 106—108 se află: Νικολάου τοῦ ἀγιωτάτου Μητροπολίτου Πρὸς τὴν ἐρώτησιν τοῦ, τίς ὁ σκοπὸς τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, precum și un *Comentariu la unele cuvinte ale Sf. Grigorie de Nazianz*, de același P. Lambecius (op. cit., t. V, col. 29, nota 3 și col. 739) identifică pe acest mitropolit cu Nicolae Cabasila. Aceeași eroare la H. Wharton (op. cit., p. 280) și la Fabricius-Harles (op. cit., t. X, p. 29). În realitate este vorba de Nicolae al Metonei († circa 1165). (Vezi Krumbacher-Ehrhard, op. cit., pp. 85—86).

În *Cod. Vindob.*, 232, fol. 272 se află un fragment intitulat: Νικολάου ἐπισκόπου θεολογία περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, pe care Lambecius (op. cit., col. 141, 749) îl atribuie, greșit, lui Nicolae Cabasila. Autorul adevărat pare să fie același Nicolae, episcopul Metonei.

W. Gass (op. cit., p. VIII) atribuie, cu probabilitate, lui Cabasila, un mic tratat, intitulat *Scholion de libero arbitrio et peccato*, pe care el l-a și editat (*Ibid.*, pp. 210—216).

b. Neteologice

7) Λόγος περὶ τῶν παρανόμως τοῖς ἀρχουσι ἐπὶ τοῖς ἱεροῖς τολμωμένων (*Cuvânt despre cele îndrăznite de conducători asupra celor sfinte*). Este un atac și un protest violent împotriva administrației demagogice și sacrilege a zeloților din Tesalonic (vezi pp. 35—36).

În *Cod. Paris.* 970, 1213 (fol. 245—268v) și *Cod. Vindob.*, 267, n. 22. Rezumat la O. Tafrali op. cit., pp. 259—264 și 267—271.

Ed. de I. Sevcenko în *Dumbarton Oaks-Papers* 11 (1957), pp. 91—125 (Nicolas Cabasilas antizealot discourse: a reinterpretation); Același: *The author's draft of Nicolas Cabasilas antizealot discourse*, în *Dumbarton Oaks-Papers*, 14 (1960) pp. 181—201.

8) Ἀθηναίους περί τοῦ ἐν αὐτοῖς ἐλέου βόμου (Atenienilor, despre altarul milei, ridicat în mijlocul lor). Deși compus în formă de exercițiu de școală, este de fapt un apel la milă și la concordie, adresat compatrioților săi neomenoși și dezuniți.

În Cod. Paris. gr. 1213, fol. 280v—282r; Cod. Coisl. gr. 315, fol. 515r—517v și Cod. Vindob. 267, n. 25.

Ed. la A. Anghelopulos, op. cit., pp. 116—118.

9) Un opuscul *Despre suflet*.

În Cod. Paris. 1373 n. 6; fragmente și în Cod. Paris. 1389 n. 3.

10) Λόγοι τῶν βουλομένων ἀποδεικνύειν ὅτι ἡ περί τῶν λόγων σοφία μάταιον (Argumentele celor ce pretind să demonstreze că știința retoriceii e zadarnică), citată de obicei cu titlul latinesc *Solutiones argumentationum quinque contra Rhetoricam sive artem dicendi*.

În Cod. Paris gr. 1213, fol. 287—289 și Cod. Vindob. 267, nr. 29.

Ed. de A. Anghelopulos, Νικόλαος Καβάσιλας Χamaeτός, pp. 111—113.

11) Περὶ Συλλογισμοῦ (*Despre Silogism*).

În Cod. Vindob. 266 fol. 398v—407r.

12) *Versuri*: acrostihuri și ἠρωικά (epigrammata, epitafe) pentru diverși sfinți și tesaloniceni iluștri (enumerați la O. Tafrali, op. cit., p. 158, nota 4), între care și unchiul său Nil.

În Cod. Paris gr. 1213, fol. 287—289 și Cod. Vindob. 267, n. 29.

Τὸ ποιητικὸν ἐγκώμιον, în Ἑπετ. Ἑτ. Βυζαντ. Σπουδῶν. 22 (1952), pp. 135—142, 105—109. A. Garzua, în «Bolletino di Grottaferrata», 10 (1956), pp. 53—58; A. Anghelopulos, Νικόλαος Καβάσιλας Χamaeτός, pp. 99—103.

13) *Epistole*, încă needitate se găsesc în mai multe manuscrise. Dintre acestea cel mai important este Cod. 157 din mănăstirea Maicii Domnului în insula Halchi (descriș de A. Papadopulos-Kerameus, în Fil. Scl., παράρτημα τοῦ ΙΕΤ' τόμου p. 10 seq.), care cuprinde (pp. 294—300) 10 epistole autografe (οἰκειόχειρα) ale lui Nicolae Cabasila, dintre care numai două au fost editate de A. Papadopulos-Kerameus (*Ibid.*, pp. 47—48). P. Σηρηκιδες, *Der*

Briefwechsel des Mystikeis Nikolas Kabasilas în Bz., 46 (1953) pp. 18—46.

În Cod. Paris. 1213 fol. 293—300 se află, de asemenea, 18 scrisori ale lui Nicolae Cabasila (enumerate la O. Tafrali, op. cit., p. 160 la notă și la Sp. Lambros, în NEIS, II, 299 seq.), dintre care primele șase sunt adresate tatălui său. Se mai găsesc în Cod. Vindob. 266 (trei epistole), Cod. Vindob. 267 (16 epist.), Cod. Coisl. 315 (14 epist.), Cod. Burneyan. 75 etc.

Despre scrisorile needitate ale lui Cabasila și importanța lor ca izvoare biografice, a se vedea R. Guiland, *La correspondance inédite de Nicolas Cabasilas*, BZ, vol. XXX (1929/30) pp. 96—102.

La al treilea congres internațional de studii bizantine (Atena, oct. 1930), prof. Skevos Zervos din Atena a făcut o comunicare intitulată: Νικόλαου Καβάσιλα εἰς τέως ἄγνωστος κώδιξ τοῦ ΙΔ' αἰῶνος εὐρεθεῖς ἐν Καλύμνῳ τῆς Δωδεκανήσου. E vorba de un manuscris din sec. XIV, descoperit în insula Calimnos din Dodecanez în anul 1922, manuscris care ar cuprinde nu numai lucrările cunoscute până acum ale lui Nicolae Cabasila, ci și altele încă necunoscute. Dată fiind mai ales vechimea manuscrisului, el trebuie să fie de cea mai mare importanță pentru bibliografia lui Cabasila. Din nefericire, alte amănunte asupra acestui codice nu cunoaștem, căci la atâta se reduce scurta mențiune din documentele Congresului al treilea de studii bizantine, de unde am luat cunoștință de această comunicare (Vezi, *III Congrès international des études byzantines*, Athènes, 1930. *Compte-rendu par Anast. C. Orlandos*, Athènes, 1932, p. 130). A se vedea și: V. Laurent, *Un nouveau témoin de la correspondance de Démétrius Cydonès et de l'activité littéraire de Nicolas Cabasilas Chamaetos*, Le Codex Meteor Barlaam 202, în Ἑλληνικά, 9 (1936), pp. 185—205.

*

* *

După cum vedem, opera scrisă a lui Nicolae Cabasila este destul de vastă și de variată. În totalitatea ei, această operă reflectă caracterele generale ale literaturii bizantine din această epocă, așa cum le stabilește prof. D. S. Balanos⁸², adică: întoarcerea către antichitatea clasică greacă,

82. În vol. *Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. Geschichte, Lehre u. Verfassung der orthodoxen Kirche*. (EKKLESIA. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, hrg. v. Friedr. Siegf. Schultze. X, fasc. 45), Leipzig, 1939, p. 38

folosirea în largă măsură a vechii literaturi patristice și preocuparea polemică antilatină. În afară de aceste note comune, prin care scrisul lui Cabasila se integrează în spiritul și preocupările generale ale vremii sale, unele din lucrările sale — și mai cu seamă cele două capodopere: *Despre viața în Hristos* și *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii* — se disting prin strălucite calități de profunzime și de subtilitate, precum și prin frumusețea formei. Pentru astfel de însușiri, scrisul lui Cabasila a fost prețuit încă din timpul vieții sale, după cum ne încredințează elogiile istoricilor Cantacuzen și Frantzes, și a fost totdeauna apreciat cu laude, până în zilele noastre. «Scrierile lui Nicolae Cabasila — declara în sec. XV Gheorghe Scholarul — sunt o podoabă a Bisericii lui Hristos, mai ales paginile sale *Despre viața în Hristos*. În toate, el se distinge în excelență nu numai prin pietatea și știința sa teologică, ci — ceva mai mult — el rivalizează, prin arta și farmecul său literar, cu cei mai de seamă scriitori, chiar greci»⁸³.

Pe lângă calitățile de erudiție și cele literare, opera lui Nicolae Cabasila prezintă și o neprețuită valoare documentară. Îndeosebi lucrările sale neteologice constituie un izvor de mână întâi pentru cunoașterea istoriei politice și sociale, economice și culturale a imperiului bizantin și în special a Tesalonicului în sec. XIV⁸⁴.

seq. Despre caracterele literaturii teologice bizantine din această epocă vezi și M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, I, pp. 395—400.

83. Citat după A. Demetrakopulos, *op. cit.*, p. 83. Vezi și APC, II, 27.

84. Îndeosebi O. Tafrali le-a folosit în acest scop, într-o largă măsură, în lucrarea sa *Thessalonique au XIV-e siècle*, Paris, 1913.

3. Despre «Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii» în special

a. Manuscrise, ediții și traduceri

Manuscrisele, în care se păstrează textul grecesc al *Erminiei* lui Cabasila, sunt destul de numeroase. Enumerăm mai jos câteva din cele cunoscute și identificate până acum, menționate la Fabricius-Harles, sau în diferitele cataloage de manuscrise pe care le-am putut avea la îndemână.

Astfel, Fabricius-Harles⁸⁵ enumeră:

La Veneția: Cod. Bibl. Marc. (azi Bibl. Nazionale Marciana) 506; Cod. Nanianus 116, n. 4 și 5; Cod. Nanianus 117, n. 3.

La Turin: Cod. Bibl. Taurinensis (azi Bibl. Universității) 30 fol. 219.

La Paris: în opt codici ai Bibliotecii publice (azi Bibl. Națională), dintre care cel mai important e Cod. gr. 1213 (papirus) din sec. XIII, scris de călugărul Ioasaf.

La München (Munich): Cod. Bavar. 59, 107, 112, 113 și 128.

La Oxford: Biblioteca Bodleiană, Cod. Baroccianus 75; Cod. 107 (începe cu cap. II: Διά τί μή ἐξ ἀρχῆς...) și Cod. 91 (începe cu: Μετά δὲ τὴν δοξολογία..., adică din cursul cap. XII).

Bern. de Montfaucon⁸⁶ menționează:

La Roma: un Cod. din Bibl. Ottobon. (azi în Bibl. Vaticană).

La Milano: doi Cod. din Bibl. Ambroziană și cinci Cod. din Bibl. Sforziana.

Pe lângă acestea, în diferitele cataloage mai noi de manuscrise, *Erminia* lui Nicolae Cabasila e menționată:

La Athos: Cod. 747 (bibl. mănăst. Xenofont 45) din sec. XVIII, fol. 1r—63v; Cod. 3738 (bibl. mănăst. Dionisiu

85. *Op. cit.*, t. X p. 26 și P.G., t. CL, col. 357—358.

86. *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum*, I, pp. 186 B, 191 B, 502 și 707 D (citată la Fabricius Harles, *op. cit.*, X, 26).

204) din sec. XV, n. 1; Cod. 4492 (bibl. mănăst. Iviron 372) din sec. XVIII, n. 15; Cod. 5439 (Iviron 1319) din sec. XVIII, n. 1⁸⁷.

În bibl. mănăstirii Mega Spileon din Peloponez: Cod. 118 (scris în anul 1442)⁸⁸.

La Paris: Cod. Bibl. Națională 1213 fol. 109r—153v⁸⁹; Cod. Coisl. 315 (olim IX, azi tot în Bibl. Naț.) fol. 204v—291v⁹⁰.

La Viena: în fosta bibliotecă imperială (Bibl. Caesarea, azi Nationalbibliothek): Cod. 267 fol. 185r—241r și Cod. 268⁹¹.

Edițiile Erminiei

Textul grecesc s-a tipărit totdeauna paralel cu traducerea latină datorită lui Aur. Gentianus Hervet (sec. XVI), în următoarele ediții:

1. *Auctorium [Bibliothecae veterum] Patrum graeco-latinorum*, Parisiis, 1624, t. II, p. 200 seq., sub îngrijirea iezuitului Fronton le Duc (Fronto Ducaeus). La baza acestei prime ediții, ca și a celor următoare, care o reproduc, stau manuscrise din bibliotecile Parisului.

87. Pentru codicii din Athos vezi Sp. Lambros, Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγίου Ὁρους ἐλληνικῶν κωδίκων, I, 66, 362 și II, 100, 265. Col. N. 31 al lavrei Sf. Atanasie Atonitul din Athos (Evghologhiu din sec. XV), ff. 84—122 (vezi Dimitrievschi, Εὐχολόγια, p. 627); Cod. Vatoped. 541, din sec. XV.

88. Vezi Nikos A. Veis, Κατάλογος τῶν ἐλληνικῶν χειρογράφων κωδίκων τῆς ἐν Πελοποννήσῳ μονῆς τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου, tom. I (Atena 1915), pp. 107—108.

89. Vezi Sp. Lambros, Ἀναγραφή ἔργων Νικολάου Καβάσιλα καὶ Δημητρίου Κυδωνῆ ἐν τῇ παρισιακῇ κώδικι 1213, NEIS, II, 301.

90. B. de Montfaucon, *Bibliotheca Coisliana, olim Segueriana, sive manuscriptorum omnium graecorum, quae in ea continentur, accurata descriptio*, Parisiis 1715, p. 427 (Menționat și la Fabricius-Harles, op. cit., t. X, p. 26).

91. Vezi P. Lambecius, op. cit., lib. V col. 435, 445 (Menționați și la Fabricius-Harles, Ibid.) și la Hristu (p. 23—24). Cod. Vindobonensis 210 și 266; Cod. 202 din Mănăst. Varlaam (Meteora) sec. XIV (poate manuscris original).

2. *Magna Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum* (vechea bibliotecă a lui Marguerin de la Bigne, reeditată și mărită de Morrellius), Parisiis, 1654, t. XII, p. 448—519, in fol.⁹².

3. P. G., t. CL (Parissis, 1865) col. 368—492. E singura ediție pe care am avut-o la îndemână, deși nu e scutită de defecte.

La baza ed. grecești din Migne și cele anterioare, stă ms. grec. 1213 (papyrus) din Bibl. Naț. Paris (v. Salaville, tr. fr. a Erminiei, p. 63).

4. În col. «Sources Chrétiennes», 4 bis (Paris, 1967), de S. Salaville, R. Bornet, J. Gouillard, P. Perichon (pe baza Cod. Paris., Gr. 1213).

Traducerea latină s-a tipărit mai întâi aparte, fără textul original și cu mult înaintea lui, în următoarele ediții:

1. *La Venetia*, 1548⁹³, în -8°, laolaltă cu trad. lat. a liturghiilor bizantine, a Sf. Ioan Gură de Aur și a Sf. Vasile (făcută tot de Hervet), precum și cu *Mystagogia* Sf. Maxim Mărturisitorul⁹⁴.

2. În vol. *Liturgiae SS. Patrum*, îngrijit de Jo.-S. Andreea și F. Claude de Sainctes (episcop de Evreux) Paris, 1560, in fol. Retipărit sub titlul:

3. *Liturgiae sive Missae sanctorum Patrum Jacobi Apostoli, Basilii Magni, Joannis Chrysostomi. De ritu Missae et Eucharistia ex libris Dionysii Areopag., Justinii M., Gregorii Nysseni, Joannis Damasceni, Nicolai Methonensi, Germani C-p., Nicolai Cabasilae, Maximi monachi, Bessarionis Card. etc.*, Antwerpiae, 1562 (un vol. in -12°).

92. După această ediție a reprodus J. Watterich (op. cit., pp. 306—312) textul grec al capitolelor XXVII—XXX.

93. H. Wharton (op. cit., p. 30) și C. Oudin (op. cit., col. 984) indică anul 1545.

94. Vezi P. G., t. CL, col. 365—366.

4. *Bibliotheca Sanctorum Patrum...*, edit. de teologul parizian Marguerin de la Bigne, Parisii, 1575, vol. IV. Reeditată de același, cu titlul :

5. *Sacra Bibliotheca Sanctorum Patrum...*, Parisii, 1589, vol. VI.

6. *Magna Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum* (vechea bibliotecă a lui Marg. de la Bigne, reeditată în 14 vol. de teologii din Colonia), Coloniae Agrippinae, 1618, t. XIV.

Traducerea latină s-a retipărit apoi împreună cu textul grecesc în cele trei ediții indicate mai sus, și încă o dată singură (fără text grecesc), în :

7. *Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*, Lyon, 1677, t. XXVI, p. 173 seq.⁹⁵.

În ceea ce privește *traducerile Erminiei*, cea mai veche este cea latină, făcută de teologul francez Aur. Gentianus Hervet, în sec. XVI, în împrejurări pe care le vom vedea mai târziu. Este o traducere fidelă și corectă. Începând din sec. XIX s-au făcut și traduceri în limbile moderne*.

95. Pentru edițiile din sec. XVI—XVII vezi Thomas Ittigius, *Tractatus de bibliothecis et catenis Patrum variisque veterum Scriptorum ecclesiasticorum collectionibus*, Lipsiae, 1707, pp. 37, 69, 95, 137, 462, 537.

*) În col. «Scrieri ale Sfinților Părinți și Dascăli ai Bisericii», privitoare la explicarea cultului ortodox, t. II, Sankt Petersburg, 1856, p. 289—294, de curând retipărit în «Jurnal Mosk. Patr.», an 1971, nr. 1, 3, 5. Alta, la 1875, în col. rev. «Hristianscoe Ctenie» (singura indicată de P. Hristu, p. 25).

b) Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*. Introduction et traduction de S. Salaville, Editions du Cerf, Editions de l'Abeille, Paris—Lyon, 1943.

c) Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, trad. rom. și studiu introd. de diac. Ene Braniste. Prefată de Pr. P. Vintilescu și ilustrații îngrijite de prof. I. D. Ștefănescu, Edit. Institutului Biblic..., București, 1946 (retip. în 1989 și în 1997, în vol. de față).

d) De T. N. Kastava, 1947, alta de A. G. Galiti, în 1978, alta de prof. Panagh. Hristu, 1979 (paralel cu textul gr. vechi).

b. Câteva date generale asupra cuprinsului Erminiei

Titlul, consacrat de ediția ultimă din P. G., este cel de *Ἐρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας*, ca în Cod. Aton. 3738 (Dionisiu 204) din sec. XV⁹⁶. Manuscrisele prezintă însă unele mici variante în această privință. Astfel, găsim : *Ἐρμηνεία εἰς τὴν θείαν λειτουργίαν*, ca în Cod. Aton. 4492 (Iviron 372) din sec. XVIII⁹⁷, sau numai : *Εἰς τὴν θείαν λειτουργίαν*, ca în Cod. Aton. 747 (Xenofont 45) din sec. XVIII⁹⁸, Cod. Paris. gr. 1213 și Cod. Vindob. 268⁹⁹; *Ἐξηγήσις τῆς λειτουργίας*, , ca în Cod. 118 al mănăstirii Mega Spileon din Peloponez, scris în 1442¹⁰⁰ sau *Ἐξηγήσις τῆς θείας ιερουργίας*, ca în Cod. Vindob. 268¹⁰¹ etc.

Scopul și planul Erminiei sunt stabilite de autorul însuși, chiar la începutul lucrării, în primul capitol, care este un fel de *προοίμιον*¹⁰² sau «argumentum», adică un plan și rezumat al întregii lucrări. Schițând ideile principale din acest capitol, vom cunoaște astfel și planul de lucru al autorului *Erminiei*.

Scopul Erminiei este să expună ceea ce Cabasila numește, cu un cuvânt, *ὁ νοῦς τῆς ὁλης ιερουργίας* (Cap. I, col. 376 B), adică sensul sau tâlcul întregii liturghii. Pentru aceasta, autorul caută să rezolve următoarele probleme :

1. Care este *scopul Sfintei liturghii*? sau : «Ce urmărește în general toată liturghia?» (titlul Cap. I). — Răspunsul este dat îndată, în primele rânduri ale cap. I : sfințirea darurilor și sfințirea credincioșilor.

2. Care sunt *mijloacele* prin care se realizează acest scop, adică sfințirea darurilor și a credincioșilor? Răspuns :

96. Vezi Sp. Lambros, *op. cit.*, I, 362.

97. *Ibidem*, II, 100.

98. *Ibidem*, I, 166.

99. Vezi P. Lambecius, *op. cit.*, V, 435.

100. Vezi N. A. Veis, *op. cit.*, pp. 107—108.

101. Vezi P. Lambecius, *op. și loc. cit.*, col. 445.

102. În Cod. Vindob. 268, acest capitol poartă chiar titlul de *προοίμιον* (Vezi P. Lambecius, *Ibid.*).

cântările, citirile, rugăciunile și actele liturgice, într-un cuvânt: întreaga rânduială a liturghiei.

3. În ce chip sfințește slujba liturghiei pe credincioși? Răspuns: Într-un îndoit chip: pe de o parte curățind sau purificând sufletele și pregătindu-le astfel să primească cu vrednicie sfințirea cea mare, care se capătă prin împărtășire, iar pe de alta, prin semnificația sau simbolismul acestei rânduiei, adică prin aceea că «într-însa vedem închipuit pe Hristos» (Cap. I, col. 368—369).

După ce a schițat astfel, «ὡς ἐν κεφαλαίῳ», adică în general și pe scurt, ideile mari care vor fi tratate mai apoi pe larg în cursul lucrării, Cabasila sfârșește cap. I stabilindu-și mai în amănunțime planul de lucru. «Acum — zice el — să cercetăm de la început sfânta slujbă pe cât e cu putință cu de-amănuntul: mai întâi rugăciunile, binecuvântările, sfintele cântări și citirile dinainte de sfințire; al doilea, însăși lucrarea cea sfântă, adică Sfânta jertfă; apoi sfințirea, prin care se sfințesc sufletele credincioșilor, atât ale celor vii, cât și ale celor morți; și, în sfârșit, cântările și rugăciunile poporului și ale preotului către Dumnezeu, după sfințire, într-atâta cât au nevoie de vreo cercetare și tâlcuire. Dar înainte de toate, și o dată cu toate acestea, să vedem iconomia Mântuitorului, care apare (φαινόμενην) în cursul a toată slujba: să vedem adică ce «anume din iconomia Mântuitorului» și cum se închipuie ea în sfânta slujbă» (Cap. I, col. 376 B—C).

Așadar, rânduiala Sfintei liturghii va fi expusă dintr-un îndoit punct de vedere: pe de o parte, în lucrarea ei sfințitoare asupra darurilor și a credincioșilor, pe de alta, în semnificația ei simbolică. Cu alte cuvinte, Cabasila își propune să interpreteze liturghia în dublul ei aspect: de mijloc sfințitor și totodată de reprezentare sau actualizare a iconomiei Mântuitorului. Spre deosebire deci de interpretii anteriori ai liturghiei bizantine, care stăruie aproape exclusiv asupra semnificației mistico-simbolice a rânduiei liturghiei, ne-

glijând funcția ei harismatică sau sfințitoare, Cabasila caută să expună mai întâi *Xpeia*, adică utilitatea, rostul ori folosul unui act sau moment liturgic ca mijloc de sfințire și abia în al doilea rând se ocupă cu *σημασία*, adică însemnarea sau semnificația lui simbolică în legătură cu istoria mântuirii. «Care este aici rostul (folosul) acestor cuvinte profetice și ce înseamnă ele în iconomia Mântuitorului?»¹⁰³, se întreabă el la interpretarea Antifonului I; de asemenea, în legătură cu pericopa Apostolului și a Sf. Evanghelii: «Dacă vrei să știi rostul sau folosul, s-a spus... Iar de cauți însemnarea (sau simbolismul)»...¹⁰⁴.

E important de remarcat că, tocmai în acea vreme, un alt tesalonican prin naștere, și anume Filotei, patr. Constantinopolului (1354—55 și 1364—76), se străduia să fixeze și să uniformizeze rânduiala și tipicul liturghiei bizantine, prin cele două *constituții* sau *diataxe* oficiale, alcătuite de el. Prima dintre acestea, intitulată *Διάταξις τῆς ἱερᾶς διακονίας*¹⁰⁵, preciza partea sau rolul diaconului la vecernie, utrenie și liturghie, iar a doua, cu titlul de *Διάταξις (Ἐρμηνεία) τῆς θείας λειτουργίας* fixa cu de-amănuntul tipicul proscomidiei și al liturghiei¹⁰⁶. Nu este, poate, fără legătură cu

103. Τίς ἐν ταῦθα χρεῖα τῶν προφητικῶν τούτων ῥημάτων καὶ τί σημαίνουν διὰ τῆς τοῦ Σωτῆρος οἰκονομίας (Cap. XVIII, col. 408 C).

104. Εἰ μὲν τὴν χρεῖαν βούλει μαθεῖν, εἰρηται... Εἰ δὲ τὴν σημασίαν ζητεῖς..., etc. (Cap. XXII, col. 416 C).

105. Tipărită de obicei la începutul Evhologhiilor grecești. Editată și la Jacob Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*, Lutetiae Parisiorum 1647, pp. 1—11 și în P.G., t. CLIV, col. 745—766 (între lucrările lui Filotei).

106. O asemenea diataxă, pusă sub numele lui Filotei, se găsește de obicei tipărită în Evhologhiile mari grecești, înaintea liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur. Ea nu reprezintă însă textul autentic și original, redactat de însuși Filotei, ci o formă mult amplificată. (Comp. J. Hanssens, op. cit., II, 477) Redacția cea mai apropiată de original pare să fie cea publicată de P. Trembelas (*Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας*, Atena, 1935, p. 1 seq.), după un manuscris atonit din sec. XIV (Cod. 6277—770 Pantelimon), transcris de un ucenic direct al lui Filotei. O altă redacție, ceva mai amplificată față de cea precedentă, a fost editată de A. Dmitriewsky (*Descriptio manuscriselor liturgice păstrate în bibliotecile Răsăritului ortodox*, t. II — *Εὐχολόγια* — Kiev, 1901, p. 817 seq.), după Cod. 425 al Mănăstirii Sf. Mormânt din C-pol (sec. XVI).

această întreprindere a lui Filotei, strădania lui Cabasila de a demonstra, în *Erminia* sa, perfectă logică și unitate care străbat întreaga rânduială a liturghiei, sensul și rostul bine definit al diferitelor ei elemente componente, precum și în-lănțuirea firească a acestora. Astfel, nu este exclus ca apariția tâlcuirii liturgice a lui Cabasila să fi corespuns chiar unei dorințe sau unei sugestii a patriarhului Filotei.

Tot în legătură cu originea și scopul *Erminiei*, putem afirma însă cu siguranță că lui Cabasila nu i-au fost străine anumite *intenții polemice*, care, deși discret atenuate sau tănuite, nu sunt totuși mai puțin vizibile la un studiu mai atent al *Erminiei*. Din felul cum sunt tratate și accentuate aici anumite probleme, reiese că autorul avea în vedere pe unii adversari anonimi, pe care îi combătea. Este îndeajuns de cunoscut gustul bizantinilor pentru discuțiile concise și subtile de teologie; în vremea lui Cabasila aceste discuții atingeau probabil și unele probleme de doctrină în directă legătură cu liturghia, asupra cărora se vor fi formulat opinii și soluții din cele mai diverse și mai mult ori mai puțin exacte. Îndeosebi două sunt ideile asupra cărora Cabasila se simte obligat a-și spune cuvântul și asupra cărora el stăruie cu o vigoare și cu o extensiune bătătoare la ochi, și anume: 1) *liturghia nu este numai o jertfă de cerere, ci și de mulțumire* (vezi Cap. X, XXXIII, XLVIII—L) și 2) *participarea celor morți la roadele jertfei euharistice* (vezi Cap. XLII—XLVII). La acestea se adaugă *chestiunea epiclesei*, care forma pe atunci una din principalele teme de discuție între greci și latini și asupra căreia Cabasila se oprește în cele două lungi și celebre capitole (XXIX—XXX) din *Erminia* sa. Aceste trei idei sunt fundamentale pentru înțelegerea spiritului *Erminiei* lui Cabasila. Ca întindere, dezvoltarea lor ocupă mai mult de o treime din cuprinsul întregii lucrări.

Se înțelege de la sine că, având la bază atâtea preocupări felurite, *Erminia* lui Cabasila va depăși cu mult nivelul unei simple tâlcuiri liturgice, de felul celor de până aci. Explicând

liturghia, autorul ridică și tratează o mulțime de chestiuni de natură dogmatică sau doctrinară în legătură cu ea, dându-ne astfel cea mai reușită realizare a comentariului liturgic de tip teologic-speculativ.

În ceea ce privește *cuprinsul*, *Erminia* e împărțită în 53 capitole de întindere și de valoare inegală, având fiecare câte un titlu¹⁰⁷. Explicarea urmărește liturghia în ordinea ei firească. Diferitele părți ale rânduiei ei sunt dezvoltate în proporție cu importanța fiecăreia pentru scopul general al liturghiei. Astfel, Cap. I cuprinde, după cum am văzut, o privire generală asupra liturghiei, ca și Cap. XVI, care nu este decât o repetare, aproape cuvânt cu cuvânt, a ultimei părți din Cap. I. Capitolele II—XI se ocupă cu interpretarea proscomidiei, iar Cap. XII—XV și XVII—XXVII, cu liturghia catehumenilor și a credincioșilor până în momentul sfințirii darurilor. Aici, atenția autorului se oprește mai îndelung asupra acestui moment central și esențial al acțiunii liturgice. De aceea, Cap. XXVIII—XXXII se ocupă cu actul sfințirii darurilor sau cu jertfa liturgică sub toate aspectele ei. Capitolele XXXIII—XLI continuă apoi interpretarea liturghiei până la împărtășirea credincioșilor; aici autorul se oprește iarăși și tratează amănunțit despre efectele, esența și modul sfințirii prin împărtășirea cu Sfintele Taine, în Cap. XLII—LII. În sfârșit, capitolul final (LIII) este rezervat ultimelor momente din rânduiala liturghiei, adică cele care urmează după actul împărtășirii.

În ceea ce privește *formularul liturgic*, pe care îl are în vedere explicarea lui Cabasila, este — în general — cel al liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur, adică liturghia normală și uzuală a Bisericii Ortodoxe de rit bizantin. Însă când e vorba de *anaforă*, adică de marea rugăciune din timpul ritului euharistic al sfințirii darurilor, Cabasila are deopotrivă

107. În Cod. Aton. 4492 (Ivion 372) sec. XVIII, *Erminia* e împărțită în 45 capitole (vezi Sp. Lambros, *op. cit.*, II, 100), ca și în Cod. Barocc. 75 din Bibl. Bodleiană de la Oxford (vezi Fabricius-Harles, *op. cit.*, t. X, p. 26).

în vedere atât liturghia Sf. Ioan, cât și pe a Sf. Vasile, citând când dintr-una când din cealaltă, iar uneori comparându-le și scoțând în evidență deosebirile dintre ele, cum face de ex. în Cap. XXXIII (col. 444).

Vorbind acum despre *metoda de interpretare*, Cabasila se deosebește mult de interpreții anteriori ai liturghiei bizantine. Astfel, comentariul atribuit lui Gherman acordă mai multă atenție răspunsurilor poporului, precum și unor amănunte de ritual, adică părți vizibile a liturghiei. Cabasila, dimpotrivă, stăruie mai mult asupra formularului sau a textului liturgic, și îndeosebi asupra rugăciunilor rostite în taină de preot sau asupra ecteniilor, deci asupra elementului fundamental și esențial în lucrarea sfântă. Descriind rânduiala liturghiei, el omite sau trece foarte repede peste unele amănunte de ritual, neglijând în general actele, gesturile și acțiunile liturgice; nu se ocupă, de ex., nici de spălările rituale ale liturghisitorilor și nici de tămâieri sau cădiri, dintre care abia menționează în treacăt pe cea de la acoperirea darurilor, la sfârșitul procomidei (Cap. XI, col. 389 D). Nu se ocupă, de asemenea, nici de îmbrăcarea rituală a veșmintelor liturgice, sau de diversele gesturi ale liturghisitorilor etc. În afară de aceasta, textul sau litera însăși a rugăciunilor îl interesează mai puțin decât ideea sau sensul lor; de aceea, nu citează mai niciodată textual, adică exact, din rugăciunile sau ecteniile care constituie obiectul interpretării lui, ci indică de obicei doar începutul, rezumând apoi cuprinsul, în redactare proprie.

Rămânând să revenim cu completări și adaosuri asupra metodei de interpretare a lui Cabasila, atunci când vom vorbi despre calitățile și valoarea *Erminiei*, trecem acum la expunerea interpretării liturgice a acestui tâlcuitor. Expunerea noastră va căuta să încadreze această interpretare într-un anumit sistem. Nu ne vom conduce adică de ordinea indicată de rânduiala liturghiei, așa cum face Cabasila, ci vom grupa diferitele chestiuni în care se poate subdivide su-

biectul nostru, ținându-ne de planul schițat chiar de autorul *Erminiei* în primul său capitol.

Ne vom ocupa, astfel, mai întâi de *scopul liturghiei*, trecând apoi la *jertfa liturgică*, pentru a vedea ce ne spune Cabasila despre această chestiune și cum se realizează după el cele două scopuri ale liturghiei, adică sfințirea darurilor și sfințirea credincioșilor.

Vom vedea după aceea cum înfățișează el *rânduiala liturghiei ca reproducere sau actualizare simbolică și mistică a economiei Mântuitorului*.

Ne vom strădui să înfățișăm, pe cât de fidel și de exact, pe atât de ordonat și de sistematic, tot ceea ce autorul nostru spune, adesea dispart și fără prea multă ordine, despre chestiunile pe care le-am enunțat. Vom prefera în general să-l lăsăm pe el însuși să vorbească; vom cita deci cât mai mult cu putință textual, intervenind cu lămuriri, observații și completări personale numai acolo unde se va simți nevoia. Concepția și ideile din *Erminie* vor fi expuse deci nu numai *sistematic*, ci și *critic*. Paralel cu expunerea sistemului liturgic al lui Cabasila, vom avea în vedere, într-o oarecare măsură, și pe ceilalți comentatori greci ai liturghiei ortodoxe, pentru a semnala, în treacăt, asemănările și deosebirile dintre ei și pentru a scoate astfel mai bine în evidență notele caracteristice ale *Erminiei* de care ne ocupăm. Vom încheia apoi cu câteva considerații generale despre valoarea, importanța și influența interpretării lui Cabasila.

PARTEA A DOUA

EXPLICAREA LITURGHIEI DUPĂ CABASILA

A. SCOPUL LITURGHIEI

Chiar de la începutul *Erminiei* sale, Cabasila se întreabă — după cum am arătat — care este *scopul liturghiei*. Din felul cum răspunde el la această întrebare se desprinde întreaga sa concepție despre liturghie.

Precum observă și liturgistul german J. Kramp¹, Cabasila distinge un *scop direct, apropiat sau imanent* (ἐργον) și altul *indirect, mai depărtat sau transcendent* (τέλος) al liturghiei. Cel dintâi este *sfîntirea darurilor*, adică a elementelor euharistice, care se prefac în Sf. Trup și Sânge, iar cel de-al doilea este *sfîntirea credincioșilor*, prin împărtășirea lor cu Sfintele Taine. Acesta din urmă, deși dependent de cel dintâi, este totuși scopul principal și ultim al liturghiei. Cu alte cuvinte, în slujba Sfintei liturghii trebuie să deosebim de o parte *jertfa*, prin care se sfîntesc darurile, iar de alta, *taina*, prin care se sfîntesc credincioșii, împărtășindu-li-se efectele jertfei. «Împărtășirea stă, precum se vede, în nemijlocită relație cu jertfa, din care derivă. Este necesar, adică, să se aducă mai întâi *jertfa*, pentru ca să fie ce să se dea spre împărtășire în *taină*, iar *jertfa*, odată adusă, pentru a-și împlini sensul ei, trebuie consumată prin împărtășire. De aceea, cel puțin liturghisitorii sunt datori să primească trupul și sângele euharistic»².

1. Op. cit., p. 129.

2. Pr. P. Vintilescu, *Trupul și Sângele Domnului din Sfânta Împărtășire*, BOR, an. LV (1937), p. 302.

Accentuăm acest lucru tocmai fiindcă în practica și mentalitatea liturgică actuală el este aproape cu totul pierdut din vedere. Astăzi, când — în general — la liturghie se împărtășesc numai liturghisitorii, împărtășirea credincioșilor de rând nu mai constituie un scop *permanent*, ci unul *ocazional*, și deci *secundar*, al liturghiei. La originea și în instituția ei însă, liturghia nu se putea concepe fără împărtășirea credincioșilor, bineînțeles a celor pregătiți și vrednici. *Taina* era adică organic și inseparabil legată de *jertfa*; împărtășirea credincioșilor constituia deci o parte integrantă și esențială din rânduiala Sfintei liturghii. Acest aspect îl scoate de altfel în evidență însăși alcătuirea Sfintei liturghii, care presupune și implică împărtășirea credincioșilor, prin texte categorice. Astfel, e destul să amintim, în primul rând, formula cu care se însoțește înălțarea Sf. agneț: «*Cele sfinte, sfînților*», apoi formula de invitație la împărtășire, rostită de diacon: «*Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați*», ori ectenia de mulțumire publică pentru împărtășire, rostită tot de diacon, însă ea din partea poporului: «*Drepți, primind (care am primit = μεταλαμβάνετε) dumnezeieștile... ale lui Hristos Taine, cu vrednicie să mulțumim Domnului*» etc.³. Care este sensul și rațiunea de a fi a unor asemenea texte liturgice dacă nu împărtășirea *tuturor* membrilor Bisericii, care sunt pregătiți și vrednici de a primi Sfintele Taine?

Am putea spune, deci, că *sfîntirea credincioșilor* — adică împărtășirea lor cu Sfintele Taine — constituie *scopul principal și ultim* al liturghiei, față de care sfîntirea darurilor nu reprezintă decât un *scop-mijloc*. Așa se face de ex. că *Litur-*

3. Vezi și sfârșitul *Rug. II pentru credincioși*: «Dă lor... cu nevinovăție și fără osândă să se împărtășească cu Sfintele Tale Taine...»; *Rug. dinainte de împărtășire*: «Ia aminte, Doamne Iisuse Hristoase... și ne învrednicește prin mâna Ta cea puternică, a ni se da nouă preacurat Trupul Tău și cinstitul Sânge, și, prin noi, la tot poporul» etc. Vezi *Dumnezeieștile liturghii ale Sfinților noștri Părinți: Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Grigorie Dialogul*, Ed. V (a Sf. Sinod), Sf. Mănăstire Cernica, 1927, p. 106, 130.

ghia darurilor mai înainte sfințite, care la originea ei nu este decât o simplă slujbă mai solemnă a împărtășirii, a putut primi numele de *liturghie*, deși în rânduiala ei nu există o sfințire a darurilor, acestea fiind sfințite dinainte.

În liturghia propriu-zisă și completă însă, cele două scopuri — adică sfințirea darurilor și sfințirea credincioșilor — sunt inseparabile și se completează, în chip logic și firesc, unul pe altul. Cabasila afirmă de repetate ori acest lucru. Astfel, în primele rânduri ale *Erminiei* el stabilește: «*Obiectul*⁴ Sfintei liturghii este, desigur, prefacerea darurilor în dumnezeiescul Trup și Sânge; *scopul* (τέλος) însă este sfințirea credincioșilor, care printr-însele dobândesc iertarea păcatelor lor, moștenirea împărăției cerurilor și altele asemenea...» (Cap. I, col. 368—369 A). Această frază revine de mai multe ori, ca un leit-motiv, în cursul *Erminiei* lui Cabasila. Astfel, vorbind despre înrăurirea purificatoare pe care lecturile biblice o exercită asupra sufletelor credincioșilor, Cabasila spune că aceste lecturi fac atât pe preot cât și pe popor «mai destoinici pentru primirea și păstrarea cinstitelor daruri, ceea ce constituie *scopul* (τέλος) liturghiei; dar mai cu seamă ele pregătesc pe preot să săvârșească cu vrednicie jertfa < adică sfințirea darurilor >, care este *obiectul* (ἔργον) sfintei slujbe...» (Ibid., col. 369 C-D). În altă parte, unde este vorba despre sacerdoțiul Mântuitorului în liturghie, Cabasila spune că «Mântuitorul Însuși este Acela care împlinește de fapt atât *obiectul* (ἔργον)⁵, cât și *scopul* (τέλος) Sfintei liturghii, adică sfințirea darurilor și sfințirea credincioșilor...» (Cap. XLIX, col. 477 B). Acest scop al liturghiei se realizează pe deplin abia după împărtășirea credincioșilor. Căci «atunci sfânta slujbă e îndeplinită în între-

4. Ἔργον. Hervet traduce: *opus et effectus* (col. 367), Renaudot (op. și t. cit., col. 468): *le propre effet*, iar J. Krampe (op. cit., p. 132): *Der Inhalt (der immanente Zweck)*. Noi preferăm termenul de *obiect*, rezervând pe cel de scop pentru împărtășirea credincioșilor.

5. Fr. Renz (op. și vol. cit., p. 655) traduce: *Die Setzung des Mysteries (Sakramentes)*.

gime și săvârșirea Sfintei Euharistii ia sfârșit. Căci acum și *darurile s-au sfințit*, și au sfințit și pe preot și toată ceata slujitorilor, iar prin aceștia au împlinit și *au sfințit și cealaltă parte a Bisericii* < adică pe credincioșii laici >» (Cap. XLI, col. 456 C).

Precum vedem, la Cabasila este fundamentală ideea de *sfințire* pentru înțelegerea și explicarea liturghiei; după el, liturghia este, înainte de toate, supremul mijloc și izvor de sfințire, pe care omul îl are la îndemână. Această idee se oglindește de altfel și în terminologia tehnică folosită de autorul *Erminiei*. În vocabularul său abundă mai cu seamă termenii de ἱερός și ἅγιος cu derivatele lor. Astfel, liturghia în întregimea ei este denumită de cele mai multe ori ἱεουργία sau ἱερά τελετή, adică *lucrare sfântă*, iar uneori — pleonastic — ἅγια τελετή τῶν ἱερῶν μυστηρίων (incep. Cap. I, col. 368). Preotul este ἱερεὺς, adică *sfințitorul*; slujba sa este ἱεουργεῖν, adică *a săvârși o lucrare sfântă*, iar cele rostite de el în cursul liturghiei sunt o ἱερολογία, adică *vorbi-re sfântă* (Cap. XII, col. 392 D). Oficiul preoțesc este ἱεροσόνη, adică *oficiu sfânt* (Cap. XXVIII, col. 428 B), iar darul de jertfă, după prefacere, devine ἱερεῖον, adică *lucru sfânt*. Modul săvârșirii sfintei slujbe și a tuturor actelor liturgice este ἱερός, adică *cu sfințenie* (Cap. I, col. 369 A). Efectul Sfintei liturghii este, în sfârșit, ἁγιασμός, adică *sfințire* sau *sfințenie*, iar cinstitele daruri după epiclesă se numesc, simplu, τὰ ἅγια (δῶρα), adică *sfintele*, sau numai ἁγιασμένα (subînțeles δῶρα), adică *cele sfințite*.

În general, scopul determină mijloacele pentru atingerea lui. Scopul liturghiei determină deci și structura sau rânduiala ei. Toată această rânduială este pusă în serviciul scopului sfințirii. «Rugăciunile, cântările și citirile din Sfânta Scriptură și, într-un cuvânt, toate cele ce cu sfințenie se săvârșesc și se rostesc înainte și după sfințirea darurilor — continuă Cabasila, după ce a fixat scopul liturghiei — sunt mijloace de pregătire și de realizare a acestui obiect și scop» (Cap. I, col. 369 A).

După ce am enunțat astfel, în chip sumar, ideile de căpetenie ale lui Cabasila asupra scopului liturghiei, să cercetăm acum mai amănunțit sistemul său și să vedem cum se realizează, după el, acest scop. Iar întrucât scopul este dublu, vom studia, pe rând, mai întâi *sfințirea darurilor*, adică *jertfa liturgică* (ceea ce constituie scopul direct sau obiectul liturghiei), și apoi *sfințirea credincioșilor*, adică scopul indirect și ultim al liturghiei.

B. JERTFA LITURGICĂ, ADICĂ SFINȚIREA DARURILOR CA SCOP DIRECT SAU IMANENT AL LITURGHIEI

1. Jertfa liturgică în instituția și în esența ei

Încă de la început, Sfânta liturghie a fost privită ca o *jertfă* (θυσία), singura și suprema jertfă adusă de creștini lui Dumnezeu. Spre deosebire de jertfele materiale iudaice și păgâne, pe care ea le-a înlocuit, liturghia creștină constituie o «slujbă cuvântătoare sau spirituală» (λογικὴ λατρεία) așa cum o numește *Liturghierul* și cum accentuează și Cabasila, în Cap. LII al *Erminiei* sale.

Nu stăruim aici asupra caracterului de jertfă al liturghiei, care constituie o veche și generală credință a întregii Biserici creștine dinaintea de Reformă și pe care teologia romano-catolică și ortodoxă l-a accentuat din sec. XVI încolo, de atâtea ori, împotriva protestanților și a raționaliștilor de toate nuanțele⁶. Pentru Cabasila, ca pentru toți teologii

6. Din imensa literatură asupra caracterului de jertfă al liturghiei, amintim aici numai câteva lucrări fundamentale: Eus. Renaudot, *La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie*, Paris, 1670—1715 (și alte numeroase ediții posterioare); Fr. Renz, *Die Geschichte des Messopferbegriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers*, 2 vol., Freising, 1901—1902; E. Dorsch, *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt*, Innsbruck, 1909; J. Lebreton, *Eucharistie*, în *Dict. apologetique de la foi catholique*, IV-ème édit. sous la direct. de A. D'Alès, t. I (Paris, 1925), col. 1548—1585; C. Ruch, A. Gaudel, J. Rivière, A. Michel, M. Jugie și F. Cabrol, *Messe*, în DTC, t. X, col. 795—1403; H. Leclercq, *Messe*, în DAL, t. XI, col. 513—

dinaintea de Reformă, caracterul de jertfă al liturghiei este un adevăr de credință indiscutabil. Întrebuințând un termen specific vocabularului sacrificial iudaic, el numește *liturghia* ὁλοκαυστον, adică *ardere-de-tot* (titlul Cap. I), deci o jertfă totală, integrală. Această jertfă este o instituție de origine divină. Ea a fost instituită și lăsată Bisericii de Mântuitorul Însuși, la Cina cea de Taină. «El a poruncit apostolilor, iar, prin aceștia, Bisericii întregi, să facă aceasta», zice Cabasila. «Căci a spus: «*Aceasta să faceți întru pomenirea Mea*»⁷ (Cap. XXVIII, col. 425 D). Ea este insuflată de Dumnezeu și voită permanent de El. «Căci omului n-ar fi fost în stare nici măcar să-i treacă prin minte aceste lucruri (Sfintele Taine), dacă nu l-ar fi învățat Dumnezeu, nici să le dorească, dacă nu-l îndemna El și nici nu s-ar fi așteptat să le primească, dacă Adevărul Însuși nu l-ar fi făcut să nădăjduiască aceasta. Așa încât n-ar fi cutezat nimeni nici măcar să se roage pentru acestea, dacă n-ar fi dovedit El Însuși, în chip temeinic, că într-adevăr El voiește să-I cerem acestea și că le va da celor ce cer cu stăruință» (Cap. XXIX, col. 429 D).

Masa euharistică este pentru Cabasila țelul ultim al lucrării Mântuitorului și adevărata rațiune de a fi a Bisericii Sale: «Căci pentru aceasta a venit pe pământ, S-a jertfit și a murit; și de aceea există altare și preoți și toată curățirea și toate poruncile, învățăturile și îndemnurile: ca să ne pună nouă la îndemână masa aceasta. De aceea și zicea că *dorește să mănânce Paștele acela* (al Legii Vechi. Comp. Luca XXII, 15), pentru că trebuia atunci să lase ucenicilor Paștele acesta,

774; M. de la Taille, *Mysterium Fidei. De Augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, Paris, 1921 (și alte două ediții posterioare); N. Gühr, *Das heilige Messopfer dogmatisch, liturgisch u. aszetisch erklärt*, XI bis XIII, Aufl., Fr. im Br., 1912; O. Căciulă, *Ἡ θεία εὐχαριστία ὡς θυσία*, Atena, 1932; Pr. P. Vințilescu, *Sacrificiul religios ca principiu al liturghiei*, București, 1927; Joh. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Band I, 1. Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach vorephesenenischen griechischen Patristik, Freiburg, (Herder), 1955, XXVIII + 351 pp.

7. Luca XXII, 19 și I Cor. XI, 24.

cel adevărat; de aceea, a poruncit: «*Aceasta să faceți întru pomenirea Mea*», pentru că El voiește ca totdeauna să se săvârșească de către noi această lucrare sfântă» (Cap. XXIX, col. 432. Comp. și Cap. XLIX, col. 481 D-484 A).

În ce constă însă în definitiv jertfa liturgică? După Cabasila ea constă în *sfîntirea darurilor* de pâine și de vin aduse de către credincioși ca prinoase. Jertfa euharistică este adică tot una cu sfîntirea darurilor: «*Ὁ μὲν τῶν δώρων ἁγιασμός, αὐτὴ ἡ θυσία...*» (Cap. I, col. 372 A)⁸. Actul sfîntirii darurilor constituie deci nu numai obiectul sau scopul imediat al liturghiei, ci totodată momentul în care se realizează și cu care culminează jertfa liturgică.

Dar până să se realizeze Sfânta jertfă, acțiunea liturgică trece, în rânduiala de astăzi a liturghiei noastre bizantine, prin mai multe momente sau faze pregătitoare, pe care le vom studia pe rând, așa cum le vede Cabasila. Vom începe deci cu însăși *materia darurilor de jertfă*, pentru ca să vedem care este această materie și care este temeiul instituirii sau alegerii ei ca dar de jertfă.

2. Materia darurilor de jertfă și temeiul instituirii ei

După Cabasila, Mântuitorul nu numai că a instituit jertfa liturgică, dar, ceva mai mult, a indicat chiar și *modalitatea* (τὸ εἶδος) și *materia ei* (καὶ τίνα δεῖ δῶρα προσάγειν). (Cap. XLIX, col. 481 D). Căci «El însuși a poruncit să aducem pâine și vin» (Cap. IV, col. 377 D).

Dar de ce numai pâinea și vinul pot servi ca materie a jertfei euharistice, iar nu și altfel de daruri? Cabasila dă o frumoasă explicație a acestui fapt, în Cap. III și IV din *Erminia* sa.

8. Comp. Thomas d'Aquino, *Summa Theologiae*, cart. III, quaest. LXXIII artic. 1 și 2: «Sacramentum eucharistiae perficitur in ipsa consecratione materiae». (Citat după ediția: *Doctori Angelici divi Thomae Aquinatis...* Opera omnia, studio ac labore St. Ed. Fretté et Pauli Maré, vol. V, Parisiis, 1889, p. 421).

«Care este semnificația (sensul) darurilor?», se întreabă el la începutul Cap. III. «Este că noi afierosim (ἀφιερῶμεν) lui Dumnezeu aceste daruri ca pe o pârgă a vieții noastre pământești, fiindcă ele constituie hrana și băutura prin care se întreține și se simbolizează prin excelență viața noastră trupească»⁹. S-ar putea obiecta însă, presupune Cabasila, că și alte daruri de jertfă, care constau din roade sau din cărnuri de animale, servesc ca hrană omului, deci și acestea ar putea fi socotite drept daruri adecvate de jertfă. La această eventuală întâmpinare, Cabasila răspunde, cu multă dreptate, că roadele pământului și cărnurile sunt o hrană comună și celorlalte viețuitoare, iar nu proprie numai omului; căci fructele sunt comune și păsărilor și ierbivorelor, iar cărnurile sunt și hrana carnivorelor. Pâinea și vinul, însă, sunt o hrană exclusiv și specific omenească, fiindcă numai omul își prepară singur pâinea din grâu și vinul din struguri, prin truda și osteneala mâinilor sale.

Dar acum, de ce trebuia să oferim lui Dumnezeu tocmai astfel de daruri care să simbolizeze viața omenească? (vezi titlul Cap. IV). Iată cum răspunde Cabasila la această chestiune pe care el și-o pune: «Dumnezeu ne dă viață în schimbul acestor daruri și e logic ca *darul* nostru (τὴν δόσιν) să fie asemănător cu *contra-darul* (τῇ ἀντιδόσει). Deci, *contra-darul* fiind viață, și *darul* nostru trebuia să fie, întru câtva, viață... Căci El însuși a poruncit să se aducă pâine și vin și tot El dă, în schimbul acestora, pâinea cea vie și paharul vieții celei veșnice. De aceea..., celor cărora le dă viața cea veșnică — adică Trupul și Sângele Său cel făcător de viață — le-a poruncit să aducă, drept dar, principiile vieții celei trecătoare, ca să primim viață pentru viață: în schimbul celei

9. Explicația aceasta este, în sămburele ei, destul de veche. O găsim de ex., deși nu așa de clar exprimată, la Sf. Iustin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon*, CXVII, 2—3 (P. G., t. VI, col. 746 C-748 A): «Numai pe acestea (rugăciunile și euharistiile) au primit creștinii a le săvârși și prin pomenirea din hrana lor uscată și umedă, întru care se amintește și patima pe care a răbdat-o Fiul lui Dumnezeu pentru ei». Vezi și Irineu, *Despre erezii*, cart. V, Cap. 17, 5.

vremelnice să primim pe cea veșnică...» (Cap. IV, col. 377, C-380 A)¹⁰. Schimbul acesta de viață divino-umană e simbolizat nu numai în liturghie, ci și în ceremonia botezului, observă Cabasila. Căci și aici, spune el, schimbăm o viață cu alta: pe una o dăruim sau o sacrificăm, pe alta o primim în schimb. Căci întreita afundare a trupului nostru în apa botezului, ca într-un mormânt, este o imitare a morții lui Hristos, o înmormântare simbolică a vieții noastre dinainte de har, iar ieșirea din baia botezului este simbolul începerii unei noi vieți, al renașterii noastre în Hristos (Cap. IV, col. 380 A-B)¹¹.

Rezumând deci concepția lui Cabasila, în liturghie noi aducem lui Dumnezeu, ca dar, tot ceea ce avem mai de preț, adică însăși viața noastră cea pământească și trecătoare, simbolizată în darurile de pâine și de vin, iar El ne dă în schimb viața Sa cea divină și veșnică, adică Însuși Trupul și Sângele Fiului Său, în Care se prefac aceste daruri și din Care cine gustă «viu va fi în veci», cum spune Mântuitorul Însuși (Ioan VI, 48—58)¹².

10. Comp. și Origen, *Omil. XXXIX la Ev. după Luca*: «Drept aceea, ridicându-ne, să rugăm pe Dumnezeu ca să ne învrednicească a-I aduce darurile pe care El ni le dă nouă și în locul celor pământești să ne dăruiască cele cerești...» (P. G., t. XIII, col. 1901—1902 A). Cabasila se inspiră aici, ca și Origen desigur, din însuși textul liturghiei, și anume din Rug. de mijlocire pentru cei vii, din lit. Sf. Vasile cel Mare: «Pomeneste, Doamne, pe cei ce aduc roade... Răsplătește-le lor cu bogatele și cereștile Tale daruri. Dăruiește-le lor, în locul acestor pământești, cele cerești; în locul acestor vremelnice, cele veșnice; în locul acestor stricăcioase, cele nestricăcioase» (Br., p. 407 și *Liturghierul rom.*, ed. cit., p. 177).

11. Comp. Rom. VI, 2—14; Sf. Chiril al Ierus., *Cateh. II mystag.* 4—7 (*Mon. euch. lit.*, pp. 83—87); Sf. Ambrozie, *De Sacramentis*, II, 7 (*Ibid.*, 149—150); Sf. Atanasie, *Quaestiones in Scripturam sacram.* 92 (P. G., t. XXVIII, col. 753); Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 35 (*Ibid.*, t. XLV, col. 88); Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, XV, 35 (*Ibid.*, t. XXXII, col. 129—132), etc. Vezi de asemenea aceeași idee dezvoltată pe larg la Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, cart. II (P. G., t. CL, col. 521 seq. și Trad. franc. de Brousseau, pp. 44—86).

12. Pâinea euharistică simbolizează nu numai viața individuală a celui ce o aduce, ci și viața colectivă a comunității, așa precum se poate deduce din următoarea veche rugăciune din *Didahia celor 12 Apostoli* (cap. IX, 4): «După cum această pâine frântă era împărțiată

În ceea ce privește însă darurile de jertfă, avem de observat că nu toate pâinile sau prescurile oferite de credincioși devin materie a jertfei propriu-zise, ci numai *agnețul* (ὁ Ἀγνός = Mielul), adică «partea pe care o taie din prescură însuși preotul, pe care o face dar și o afierosește lui Dumnezeu și pe care, ducând-o apoi la Sfânta masă, o sfințește», după cum se exprimă Cabasila însuși. Rațiunea acestei rânduieli el o arată în Cap. V, intitulat *De ce nu se afierosește întreaga pâine, ci numai o tăietură*. Explicația se găsește în însăși destinația materiei de jertfă: întrucât aceasta se va preface în trupul cel jertfit al Mântuitorului, ea va trebui să reproducă sau să imite tot ce e specific în jertfa de pe cruce. Or, jertfa crucii se caracterizează prin aceea că într-însa preotul jertfitor a fost tot una cu jertfa. Pe când, adică, în celelalte jertfe aducătorii darurilor alegeau darurile și le duceau la altar, unde urmau să fie jertfite nu de ei înșiși, ci de preot, Fiul lui Dumnezeu și-a luat singur trupul omenesc, singur l-a afierosit ca dar lui Dumnezeu și în cele din urmă tot El Însuși l-a jertfit pe cruce, în cali-

(pe dealuri) și adunându-se s-a făcut una, așa să se adune Biserica Ta de pe toată fața pământului în împărăția Ta...» (*Mon. euch. lit.*, pp. 10—11. Comp. *Scrierile Părinților apostolici, dimpreună cu Așezămintele și Canoanele apostolice*. Trad. din original de Pr. I. Mihăilescu, Ec. M. Pâslaru și Ec. Gh. N. Nițu, Colecția Teologică, Vol. I, Chișinău, 1927, pp. 87—88). Vezi tot aici și Augustin, *Omilia către cei de curând luminați*...

O explicație, deosebită de cea din *Erminia* lui Cabasila, se găsește la Sf. Simeon al Tesalonicului. După acesta, temeiul instituirii pâinii ca materie specifică și exclusivă a jertfei liturgice, trebuie căutat în Sfânta Scriptură, unde pâinea a fost asemănată de Mântuitorul Însuși cu Sfântul Său Trup (vezi Ioan VI, 51) și unde boabele de grâu, din care se face pâinea, au fost comparate de Sf. Apostol Pavel cu trupurile noastre, care, pentru a învia, trebuie mai întâi să se îngroape și să putrezească în pământ, ca și bobul de grâu pentru a da rod (vezi I Cor. XV, 37 seq.). «Vezi pentru ce aducem ca dar grâu? Dar tot din grâu este orice pâine adevărată. De aceea și Hristos este singura pâine adevărată și vie, Care S-a și numit pe Sine *pâinea vieții*. Aceasta este, precum mi se pare, pricina pentru care s-a și dat dintru început grăul ca hrană oamenilor și, ceva mai mult, pentru care s-a dat ca Tainele să se facă din pâine de grâu» (*Despre slășitul nostru*..., cap. 371, P. G., t. CLV, col. 689 C. Comp. și trad. rom. cit., p. 249).

tatea Sa de Mare Preot sau Arhiereu prin excelență. De aceea, în rânduiala liturghiei noastre, preotul liturghisitor — care oficiază în numele și în locul lui Iisus, reînnoind jertfa Lui — trebuie să aleagă el însuși pâinea care se va prefăce în acel trup, separând-o de restul pâinilor aduse de credincioși și numai pe aceasta s-o afierosească lui Dumnezeu, punând-o pe disc și apoi, ducând-o la Sfânta masă, o jertfește, adică o sfințește (vezi Cap. V, col. 380 B-D).

În ceea ce privește materia jertfei liturgice, explicațiile lui Cabasila se mărginesc numai la partea principală scoasă din prima prescură, întru pomenirea Mântuitorului. Această parte el nu o desemnează de altfel cu termenul tehnic consacrat, de «agneț» (ἄγνος), ci numai cu cel general de *pâine* (ὁ ἄρτος), *tăietură* (τμήμα, titlul Cap. V, col. 380 B), *slânta pâine* (ἱερὸς ἄρτος, încep. Cap. VII, col. 381 D) sau *darul prin excelență* (τὸ δῶρον, Cap. VIII, col. 384 C). Despre *miride* (μερίδες) — adică părțile care se scot din celelalte prescuri, în cinstea sfinților sau spre pomenirea morților și a viilor — el nu face decât o scurtă mențiune indirectă, la începutul Cap. X (col. 385 D): «Iar preotul continuă aducerea și, scoțând câte o parte (μέρος) din fiecare din pâinile aduse, o face dar sfânt...». Tot restul capitolului se ocupă apoi numai de înțelesul pomenirilor, care însoțesc scoaterea miridelor, chestiune despre care vom vorbi ceva mai târziu. Din această tăcere asupra raportului dintre agneț și miride, unii teologi romano-catolici scot concluzia greșită că Nicolae Cabasila n-ar face nici o distincție între sfințirea agnețului și a miridelor¹³. De altfel, încă din sec. XVII, unionistul P. Arcudius¹⁴, susținând teoria sa

13. Vezi de ex. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalis*, t. III (*De Sacramentis*), Parisiis, 1930, pp. 222—223; J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, pp. 204—205 și P. M. Mandalà, *La Protesi della liturgia nel rito bizantino-greco*, Grottaferata, 1925, p. 173. Această distincție o găsim însă lămurit și categoric afirmată, la puțin timp după Cabasila, de către Sf. Simeon al Tesalonicului († 1429). Acesta precizează că, deși miridele se află și ele pe Sf. disc alături de Sf. agneț în momentul sfințirii, totuși, numai agnețul se prefăce în Sf. Trup, pe când «miridele nu se prefac nici în trupul Stăpânului, nici în trupurile sfinților, ci sunt numai daruri și prinoase și jertfe prin pâine după urmarea Stăpânului, și aduse Acestuia în numele lor». *Despre Slânta liturghie*, Cap. 94 (P. G., t. CLV, col. 281 C. Comp. și trad. rom. cit., p. 100).

14. *De concordia Ecclesiae occidentalis atque orientalis in septem sacramentorum administratione*, Lutetiae Parisiorum, 1672, pp. 183—218.

că și miridele se transformă în Sf. Trup ca și agnețul, se referea — pe nedrept — la explicațiile lui Nicolae Cabasila¹⁵.

Autorul *Erminiei* nu se ocupă, de asemenea, nici de chestiunile mai mărunte și secundare în legătură cu materia jertfei liturgice, sau de amănuntele prin care practica liturgică ortodoxă se diferențiază de a celorlalte confesiuni și rituri creștine, ca de ex.: uzul pâinii dospite (ἄρτος, spre deosebire de azima catolică), forma în patru cornuri a prescurilor (spre deosebire de forma rotundă a oblatelor catolice) și amestecul apei în vinul de la proscomidie (spre deosebire de uzul armean). Despre toate aceste chestiuni, despre simbolismul și importanța lor dogmatică, ne va vorbi pe larg Sf. Simeon al Tesalonicului¹⁶.

3. Momentele constitutive ale jertfei liturgice

a) Proscomidia sau pregătirea și punerea înainte a darurilor.

La baza ei materială, jertfa este — după Cabasila — o *ofrandă*, adică o «aducere de daruri»: δῶρον ἐστὶ προσαγωγὴ ἢ ἱεροσφύλα (Cap. XLVI, col. 465 C). Cabasila este astfel un declarat reprezentant al direcției care așază la baza concepției despre liturghie și jertfă, ideea de *ofrandă* sau de *dar*, în înțelesul propriu al acestui cuvânt. Pâinea și vinul euharistic constituie, până în momentul sfințirii lor, un *dar* (δῶρον) pe care Biserica sau comunitatea jertfitoare a credincioșilor îl oferă lui Dumnezeu prin preot, iar Trupul și Sângele, în care acestea se prefac, precum și harul care ni se dă printr-însele, constituie un *contra-dar* (ἀντίδοσις. Vezi mai ales Cap. IV și XLVII)¹⁷.

15. Vezi S. Pétridès, *La préparation des oblats dans le rite grec*, EO, an. III (1899), p. 73.

16. *Despre Slânta liturghie*, cap. 86—93 (P. G., t. CLV, col. 265—280 și trad. rom. cit., pp. 93—99) și *Răspunsurile către un arhiereu*, întreb. 46—47 (P. G., t. CLV, col. 892—893 și trad. rom. cit., p. 324).

17. După teologul romano-catolic contemporan Fr. Wieland, această idee nu face parte din concepția originară și autentică a liturghiei creștine. Originar, după latura ei liturgică, Euharistia era adică o *rugăciune de laudă și de mulțumire* (Danksagung und Lobgebet), pentru binefacerile creației și ale mântuirii, rugăciune prin care se sfințeau pâinea și vinul, în scopul împărtășirii. Abia pe la sfârșitul sec. II, începând cu Irineu, actualizarea aceasta euharistică a pati-

În rânduiala sau ritualul liturgic al aducerii darurilor, Cabasila distinge mai multe trepte de dezvoltare sau momente principale. Astfel, privită mai întâi din punctul de vedere al *subiectului* aducerii sau al persoanei aducătorului, jertfa se împarte în două: «cea dintâi este a celui ce aduce darurile în mâinile preotului, iar a doua este a Bisericii către Dumnezeu» (Cap. XLVI, col. 465 D-468 A). Noțiunea de *ofrandă*, *aducere* sau *prinos* o exprimă Cabasila, în general, prin termenii de *προσάγειν* și *προσαγωγή* (τῶν δώρων) sau *προσφέρειν*. El face însă distincție și în terminologia privitoare la cele două aduceri de mai sus. Astfel, pentru prima aducere, care n-are propriu-zis un caracter strict sacramental sau liturgic, Cabasila întrebuintează de preferință termenii de *δωροφορέω* și *δωροφορία*, care nu sunt termeni specifici și exclusiv liturgici, ci se întrebuintează și în limbajul extra-bisericesc. Pentru cea de a doua aducere, el folosește de obicei termenul de *προσφορά*, consacrat încă din perioada precreștină ca termen tehnic pentru sacrificiile rituale, precum și alți termeni speciali, corespunzători diferitelor ei momente.

În aducerea a doua, adică cea săvârșită de către Biserică prin preot, Cabasila distinge iarăși două trepte sau momente principale, după locul din altar unde ea se săvârșește. Primul moment are loc la *proscomidiar* (πρόθεσις), care este un fel de mic altar provizoriu, celălalt la Sf. masă sau Sf. prestol, care este altarul propriu-zis sau *jertfelnicul* prin

mii lui Hristos a început să fie socotită treptat ca o *aducere* a lui Hristos cel euharistic, ca dar către Dumnezeu, din partea Bisericii. Din o *jertfă de mulțumire* (Danksagungsoffer), liturghia devine astfel o *jertfă de aducere* sau o *ofrandă* (Darbringungsoffer, Gabenoblation, Gabendarbringung). Înțeleasă mai întâi *simbolic* sau *figurat*, după aceea *literal*, ideea aceasta de ofrandă a trecut apoi în uzul verbal al Bisericii și a sfârșit prin a fi socotită îndeobște ca făcând parte esențială din concepția creștină a jertfei liturgice, deși nici până azi n-a putut fi suficient lămurită și justificată. Vezi lucrările lui Fr. Wieland, în special *Der vorirenäische Opferbegriff* (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München hrg. v. Alois Knöpfler, III. Reihe n. 6), München, 1909.

excelență (θυσιαστήριον)¹⁸. Deosebirea dintre aceste două momente este că cel dintâi se caracterizează «ca o simplă aducere de daruri și de prinoase» (ὡς δώρων καὶ ἀναθημάτων προσαγωγή ἀπλῶς), pe când cel de-al doilea, «ca o aducere de jertfă» (ὡς θυσίας προσαγωγή. Cap. L, col. 484 B).

Momentul culminant și principal al jertfirii sau al sfințirii și prefacerii darurilor este deci precedat, în rânduiala actuală a liturghiei bizantine, de un anumit ritual al pregătirii și consacrării lor, ritual care a căpătat denumirea de *proscomidie* (ἡ προσκομιδή) și care este prima din cele trei mari părți constitutive ale liturghiei bizantine. Cabasila nu întrebuintează niciodată această denumire, ci preferă, în general, pe aceea mai cuprinzătoare de *aducerea darurilor* (ἡ προσαγωγή τῶν δώρων. Vezi de ex. Cap. X, col. 385 D), deși în capitolele VII—VIII și X—XI din *Erminia* sa, el descrie și interpretează ritualul proscomidiei. Descrierea făcută aici de Cabasila pare a se apropia însă mai mult de ritualul sobru și mai simplu pe care ni-l dau documentele liturgice din veacurile XII—XIII decât de formularul dezvoltat și complicat la care proscomidia liturghiei de rit bizantin ajunsese în sec. XIV¹⁹.

Cabasila caracterizează proscomidia ca o *consacrare*, *afierosire* sau *închinare* a materiei de jertfă ca dar lui Dumnezeu, noțiune pe care el o exprimă de preferință prin *ἀνατιθέναι*, *ἀφιερεῖν* sau *προτιθέναι* și *πρόθεσις* (vezi de ex. Cap. XXV, col. 421 A). Prin ritualul proscomidiei, simplele *prinoase* de pâine și de vin, aduse de credincioși, capătă calitatea de *materie de jertfă*; sau, cum se exprimă Cabasila,

18. În general *θυσιαστήριον* înseamnă la Cabasila, ca la toți liturgiștii bizantini, *altar de jertfă*, *jertfelnic*, adică exprimă ceea ce noi astăzi numim Sf. masă. Cabasila îl întrebuintează însă și în sensul curent astăzi, adică pentru a desemna partea de răsărit a bisericii (vezi de ex. cap. 24, col. 420 B și cap. 53, col. 489 B), iar atunci, pentru noțiunea de Sf. masă, el întrebuintează termenul corespunzător: ἡ ἁγία τράπεζα (Vezi cap. 15, col. 404 A) sau simplu: τράπεζα (cap. 25, col. 420 D). O singură dată folosește termenul de βῆμα pentru altar, ca parte a bisericii (Cap. 15, col. 401 D).

19. Comp. Br., p. 547 și P. M. Mandala, op. cit., pp. 27, 141—142.

simplele *daruri* (τὰ δῶρα) «devin și se numesc *cinstite daruri* închinat lui Dumnezeu» (δῶρα τίμια τῷ θεῷ καὶ γίνεται καὶ καλεῖται. Cap. II, col. 376 D). Toate cele săvârșite la proscomidie au însă, după cum vom vedea mai târziu, un sens pur simbolic. În acest prim stadiu al jertfei liturgice, pâinea și vinul nu se prefac în Însuși Sfântul Trup și Sânge, ci, după expresia lui Cabasila, «pâinea tăiată <agnețul>, atâta timp cât stă la proscomidiar, este simplă pâine (ἄρτος ἐστὶ ψίλος), primind doar calitatea de a fi afierosită și făcută dar lui Dumnezeu» (τοῦτο μόνον λαβὼν τὸ ἀνατεθῆναι θεῷ, καὶ γένεσθαι δῶρον. Cap. VI, col. 380 D. Comp. și Cap. XI, col. 389 B).

Dar de ce nu se duc darurile de-a dreptul pe jertfelnic, adică pe Sf. masă, și nu se jertfesc îndată, ci mai întâi sunt închinat lui Dumnezeu ca daruri? Cabasila ridică și rezolvă această chestiune în Cap. II, intitulat *Pentru ce Cinstitele Daruri nu se pun dintru început pe Sf. masă?* Explicația se găsește, după el, în două motive, dintre care unul de ordin simbolic, iar altul istoric. Cel dintâi este că trupul Mântuitorului, înainte de a fi devenit materie de jertfă, adică înainte de a se fi răstignit pe cruce, «a fost dintru început rânduit lui Dumnezeu ca un dar de preț și mai dinainte primit ca o pârgă a firii omenești după lege, pentru că era întâi-născut. Pentru aceea, cele proaduse acum, prin care se simbolizează acel trup, nu se aduc și nu se jertfesc de la început pe Sf. masă; aceasta va avea loc mai târziu, iar la început numai se afierosesc, devenind și căpătând numirea de *cinstite daruri* <închinat> lui Dumnezeu». Al doilea motiv e că așa a făcut Hristos Însuși la Cina cea de Taină: luând în mâini pâinea și vinul, El și-a ridicat ochii către cer, proaducându-le astfel ca daruri lui Dumnezeu Tatăl, mai înainte de a le sfinți. Când, deci, Biserica face și numește pâinea și vinul *daruri*, la proscomidie, ea nu face altceva decât să imite aidoma pe Mântuitorul (Cap. II, col. 376 C-377 A).

b) Sfințirea darurilor ca moment final.

Precum am spus, al doilea moment al aducerii săvârșite de Biserica are loc la Sf. masă și începe cu ducerea solemnă a Cinstitelor Daruri de la proscomidiar la Sf. masă, în timpul vohodului celui mare. Nota de sfințenie a acțiunii preotului se accentuează acum treptat. Acțiunea lui în această fază este *ἱεουργεῖν* și *ἱεουργία*, adică o *lucrare sfântă* în sensul cel mai strict al cuvântului, iar slujba este *τελευτή* și *τελετή* (săvârșire) și *ἱερὰ τελετή*. În sfârșit, în faza culminantă, aducerea devine *θυσία* și *σφαγή*, adică *jertfă* sau *junghiere* adevărată și reală. Acum are loc sfințirea și prefacerea darurilor noastre de pâine și de vin în Trup și Sânge, după cuvenita pregătire a darurilor — despre care am vorbit — și după pregătirea liturghisitorilor și a credincioșilor, despre care vom vorbi mai târziu. Iar pentru a vedea când și cum se săvârșește Sfânta jertfă, lăsăm să ne-o spună Cabasila însuși, în Cap. XXVII al tâlcuirii sale:

«Înainte de rugăciunea săvârșitoare, prin care se sfințesc Cinstitele Daruri, preotul înalță această mulțumire către Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos: «*Să mulțumim Domnului*». Și unindu-se toți, răspund: «*Cu vrednicie și cu dreptate...*», iar preotul aduce în taină mulțumire lui Dumnezeu. Și slăvind-L, cântându-I cu îngerii și amintind darul tuturor bunătăților dăruite de Dumnezeu nouă din veac și pomenind, în cele din urmă, de însăși negrăita și cea mai presus de cuvânt economie a Mântuitorului pentru noi, *sfințește Cinstitele Daruri și întreaga jertfă se împlinește* (εἰτα ἱεουργεῖ τὰ τίμια δῶρα, καὶ ἡ θυσία πᾶσα τελεῖται). Și în ce chip? Istorisind acea înfricoșătoare Cină, cum înainte de patimi S-a dat pe Sine sfinților Săi ucenici, cum a primit paharul și a luat pâinea și le-a sfințit prin mulțumire; și cum a grăit cuvintele prin care a instituit taina, și, rostind înseși cuvintele Mântuitorului, cade apoi și se roagă și imploră <pe Dumnezeu>, aplicând acele dumnezeiești cuvinte ale Unuia-Născut Fiului Său și Mântuitorului nostru la darurile puse

înainte, ca, primind ele pe Preasfântul și atotputernicul Său Duh, să se prefacă: pâinea în Însuși cinstitul și sfântul Său Trup, iar vinul în Însuși neprețuitul și sfântul Său Sânge. După ce a rostit acestea, toată taina sfântă s-a săvârșit și s-a împlinit: darurile s-au sfințit și jertfa s-a efectuat, iar marea jertfă — Mielul cel junghiat pentru lume, se vede zăcând pe Sf. masă. Căci acum pâinea nu mai este numai o închipuire (τύπος) a trupului Domnului, sau numai o icoană (εἰκόνα) a adevăratului dar, sau doar vreun simbol oarecare (γραφὴν τινα) al mântuitoarelor patimi, ci este însuși darul cel adevărat, Însuși Trupul Stăpânului cel atotsfânt: Trupul care a primit cu adevărat toate acele umiliri, ocări și loviri, Trupul cel răstignit, cel jertfit, cel care a dat mărturia cea bună sub Pontiu Pilat (Comp. I Tim. VI, 13), Trupul care a fost biciuit și batjocorit, care a îndurat scuipări, care a gustat fiere. De asemenea și vinul este acum Însuși Sângele care a țâșnit din Trupul cel împuns cu sulița. Este Trupul și Sângele care S-a zămislit de la Duhul Sfânt, S-a născut din Sfânta Fecioară, a fost îngropat, a înviat a treia zi, S-a înălțat la ceruri și S-a așezat de-a dreapta Tatălui» (Cap. XXVII, col. 425).

Din cele spuse, se vede lămurit că jertfa se îndeplinește în clipa când se sfințesc darurile. Sfințirea darurilor este, adică, momentul în care se realizează, de fapt, aducerea sau oferirea lor. «Căci aceasta înseamnă a fi aduse darurile: a fi sfințite» (Τοῦτο γάρ ἐστι προσερχθῆναι αὐτὰ, τὸ ἁγιασθῆναι) zice categoric Cabasila (Cap. XLVI, col. 468 D)²⁰.

20. Interpretarea lui Cabasila se întemeiază de altfel pe textul Liturghierului, care ne îndeamnă să ne rugăm «pentru <ca> Cinstitele Daruri ce s-au adus și s-au sfințit...» (Ectenia de după Axion). Tot Liturghierul mai vorbește însă, imediat după sfințire, de încă o aducere, a darurilor euharistizate, din partea Bisericii către Dumnezeu: «Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare pentru cei adormiți întru credință...» etc. (Anafora lit. Sf. Ioan). După cum observă J. Kramp (op. cit., pp. 145—146), trebuie făcută o distincție între latura obiectivă și cea liturgică a jertfei: obiectiv, jertfa se încheie cu sfințirea, adică cu primirea darurilor de către Mântuitorul și prefacerea lor în Sfântul Său Trup și Sânge; în acțiunea liturgică însă, aducerea se continuă cu oferirea darurilor (acum sfințite) de către Biserică, lui Dumnezeu. Cabasila neglijează, în explicațiile lui, acest ultim moment al jertfei liturgice, de aceea nici noi nu stăruim asupra lui.

Ce este însă, în definitiv, sfințirea darurilor? Nimic altceva decât primirea lor de către Mântuitorul. «Și cum primește Hristos darurile noastre? Sfințindu-le, prefăcându-le în Trupul și Sângele Său; căci a primi (τὸ δεῖσθαι) înseamnă a-și însuși» (τὸ οἰκειώσθαι. Cap. XLIX, col. 477 C). Sau, cum lămurește Cabasila, mai pe larg, în altă parte: «Ce înseamnă a fi primit un dar, omeneste vorbind? Ce face ca darurile să se numească primite? Oare faptul că le luăm în mâini și le strângem la piept? — Nicidecum! Căci pe multe din ele, cei ce le primesc nici nu le-ar putea purta și lua cu sine, ca de pildă atunci când darul ar fi o bucată de pământ, sau vreo casă, sau ceva de felul acesta. Atunci ce înseamnă, în general, că darurile sunt primite? — Înseamnă a le așeza între lucrurile proprii, a ți le însuși (Τὸ μετὰ τῶν ἰδίων τάξει, τὸ οἰκειώσασθαι), aceasta înseamnă a le primi. Iar Dumnezeu își însușește darurile noastre în așa fel, încât le prefăce chiar în Trupul și Sângele Unuia-Născut... Așa sunt primite darurile de către Dumnezeu...» (Cap. XLVII, col. 469 B-C). Când spunem deci că Mântuitorul primește darurile noastre, trebuie să înțelegem că El acceptă, îngăduie ca acestea să se prefacă în Sfântul Său Trup și Sânge, le încorporează și le asimilează în sfânta Sa umanitate, cu care S-a jertfit și a pătimit pentru lume. În același sens trebuie înțelese și acele locuri din Liturghierul ortodox, unde se vorbește despre primirea darurilor noastre de către Dumnezeu²¹. Abia acum, Cinstitele Daruri (τὰ τίμια δῶρα) devin Sfintele Daruri (ἁγία, τέλεια sau τετελεσμένα, adică depline, desăvârșite, perfecte), deci vrednice de a fi primite de către Dumnezeu.

21. Vezi de ex. Ectenia de după Axion: «Pentru Cinstitele Daruri... să ne rugăm ca... Dumnezeuul nostru, Cel ce le-a primit pe dănele în sfântul, cel mai presus de ceruri și înțelegătorul Său jertfelnic...» (Br, p. 390 și Lit. rom., ed. cit., p. 126).

4. Apologia epiclesei euharistice

Vorbind însă despre forma sau modalitatea sfințirii și despre momentul prefacerii darurilor după rânduiala liturghiei ortodoxe, Cabasila nu pierde din vedere că această chestiune formează un obiect de discuție între greci și latini. Se știe, într-adevăr, că între Bisericile răsăritene pe de o parte și cea romano-catolică pe de alta, există o deosebire, teoretică și practică, în ceea ce privește forma și momentul sfințirii sau prefacerii darurilor. Apusenii susțin așa-numita *teorie verbală*, după care sfințirea și prefacerea este fapt împlinit chiar în momentul când preotul rostește cuvintele instituirii «*Luați, mâncați, acesta este trupul Meu...*» inserate în canonul euharistic. Răsăritenii însă au rămas fideli concepției și practicii creștine vechi, formulate în așa-numita *teorie spirituală*, potrivit căreia sfințirea darurilor are loc abia atunci când preotul rostește *epiclesa* (ἐπίκλησις = chemare, invocare), adică rugăciunea specială prin care Dumnezeu e implorat să trimită pe Preasfântul Duh peste darurile noastre, pentru a le prefăce în Trupul și Sângele Domnului, rugăciune care în liturghiile bizantine e așezată în urma cuvintelor de instituire²². O asemenea formulă de invocare pentru sfințire a existat de altfel și în liturghiile apusene, dar a fost suprimată sau modificată cu timpul, sub influența teoriei celei noi, încetățenite în teologia latină, după care darurile se prefăc numai grație cuvintelor de instituire. Aceste cuvinte ar avea în ele însele o putere sfințitoare, însă numai atunci când sunt rostite de liturghisitor cu o astfel de intenție (*significative*), iar nu numai ca o povestire (*recitative*).

22. Cabasila nu întrebuințează nicăieri termenul tehnic de *epiclesă*, ci îl preferă pe cel de *rugăciune săvârșitoare* sau *sfințitoare* (τελεστική εὐχή) ori mai simplu: rugăciunea preotului. Vezi Cap. XXVII, col. 425 A și XXIX, col. 432 A).

În sfârșit, s-ar mai putea vorbi de o concepție intermediară, și anume așa-zisa *concepție sintetică*²³ sau conciliantă care pretinde că sfințirea se efectuează atât prin cuvintele instituirii, cât și prin epiclesă. Este o concepție pe care o reprezintă mai ales unii teologi ruși mai noi, ca Filaret²⁴, A. v. Maltzew²⁵, Antonie, fostul mitropolit al Kievului²⁶, și alții²⁷. Este un punct de vedere pe care, de altfel, practica liturgică ortodoxă actuală se pare că nu l-ar contrazice în chip categoric²⁸.

Nu este aici locul să întreprindem un studiu amănunțit despre epiclesă, despre vechimea, semnificația și importanța

23. «*Synthetische Auffassung*». Expresia e întrebuințată de Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche (Die katholische Kirche des Ostens und Westens, Band I)*, München, 1937, p. 262.

24. *Catehismul cel mare*. Citat după Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 261, nota 98.

25. *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898, p. CLVII seq.

26. *Catehism creștin ortodox*. Cu o prefață de I.P.S. Mitropolit Pimen al Moldovei. Tradus în rom. de Ec. I. P. Țincoca, Neamțu, 1925, p. 105: «Care-i lucrarea cea mai de seamă în Liturghie? Pronunțarea cuvintelor pe care le-a spus Iisus Hristos cu ocazia așezării tainei...; și apoi invocarea Sfântului Duh... De ce sunt ele de seamă? Pentru că o dată cu această lucrare pâinea și vinul se transformă...» etc.

27. Fr. Heiler (*op. cit.*, p. 261, nota 98) citează între *sintetiști* și pe dogmatistul rus Macarie (Bulgakov), însă greșit, întrucât acesta reprezintă de fapt concepția pur ortodoxă, susținând foarte clar și categoric că sfințirea darurilor are loc în timpul epiclesei. Vezi Macarie, *Teologia dogmatică ortodoxă*. Trad. rom. de arhim. Gherasim Timuș, II (București, 1886) pp. 489—494. Comp. și trad. franc. *Théologie dogmatique orthodoxe* par Macaire, traduites par un russe T. II (Paris, 1860) 452 seq. De altfel, M. Jugie (*Theologia dogmatica christianorum orientalium*, III, 289) îl enumeră pe Macarie între adepții lui Cabasila și ai lui Marcu Eugenicu, adică între reprezentanții concepției pur ortodoxe.

28. În acest sens interpretează teologii romano-catolici gestul preotului, care, în momentul pronunțării cuvintelor de instituire, arată cu mâna (iar diaconul cu orarul) spre pâine și vin, ca și cum acele cuvinte s-ar aplica la darurile prezente. De asemenea, răspunsul «Amin» este socotit ca o confirmare din partea poporului. Vezi, de ex., Fr. Heiler, *op. cit.*, pp. 260—261; Th. Spăčil S. J., *Doctrina Theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia*, II, Romae, 1929, p. 109 seq., și M. Jugie, *Theol. dogm. christ. orient.*, III, 264 seq. (mai ales pp. 266—267).

ei dogmatico-liturgică²⁹. Ne vom mărgini numai să expunem punctul de vedere al lui Cabasila, adică să vedem cum justifică el rostul epiclesei în rânduiala liturghiei ortodoxe și să precizăm astfel locul pe care liturgistul nostru îl ocupă în istoria controverselor greco-latine asupra epiclesei.

Am văzut deja cum înfățișează autorul *Erminiei* concepția și practica ortodoxă a sfințirii darurilor. «După ce <preotul> a rostit acestea < cuvintele epiclesei >, toată taina sfântă s-a săvârșit și s-a împlinit: darurile s-au sfințit și jertfa s-a efectuat...» (Cap. XXVII, col. 425 C). Cum însă «unii latini» atacau epiclesa, declarând-o «un lucru inutil și de prisos» (μάταιον τε καὶ παράλκον πᾶγμα. Cap. XXIX, col. 428 D), Cabasila se simte obligat să răspundă acestor atacuri. În Cap. XXIX și XXX ale *Erminiei* sale (col. 428 C-437 B), el apără și susține rațiunea și necesitatea epiclesei euharistice din liturghia ortodoxă. Aceste două capitole constituie cea dintâi și, totodată, cea mai temeinică apologie a epiclesei liturgice. Împreună cu Cap. XXXII — care, după cum vom vedea în paragraful următor, se ocupă cu esența jertfei liturgice — ele sunt cele mai subtile și celebre

29. Asupra epiclesei — și îndeosebi împotriva ei, din perspectivă romano-catolică — s-a scris până acum o literatură imensă. Dintre monografiile și studiile mai importante, a se vedea mai ales: L. A. Hoppe, *Die Epiklesis der griechischen u. orientalischen Liturgien u. der römische Konsekrationskanon*, Schaffhausen, 1864; J. Th. Franz, *Die eucharistische Wandlung und Epiklese der griechischen u. orientalischen Liturgien*, Würzburg 1879/80; Joh. Watterich (vechi-catolic), *Das Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl u. seine Geschichte*, Heidelberg, 1896; J. Brinktrine (rom.-cat.), *Epiklese*, LThK, III (1931), pp. 723—724; P. Drews (prot.), *Epiklese*, Enc. prot., V (1898) 409 seq.; S. Salaville (rom.-cat.), *Epiklese eucharistique*, DTC, V (1924), pp. 194—300; F. Cabrol (rom.-cat.), *Epiklese*, DAL, V (1922), pp. 142—184; H. R. Gummey (anglic.), *The Consecration of the Eucharist*, Philadelphia et London, 1908; F. Varaine, *L'épiklese eucharistique* (thèse), Brignais, 1910; J. Höller, *Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien*, Wien, 1912; O. Casel O. S. B., *Zur Epiklese*, JLv, III (1923) 100—102 și *Neue Beiträge zur Epiklesenfrage*, Ibid., IV (1924), 169 seq.; S. Salaville, *Eucharistique* (épiklese), Dict. apolog. de la foi catholique, ed. IV sous la direct. de A. D'Alès, I (Paris, 1925) col. 1585—1597; Nic. Popoviciu (ort.) *Epikleza euharistică*, Sibiu, 1933; Th. Spăčil S. J. (rom.-cat.), op. cit., II, 5—114 și alții.

capitole din *Erminia* liturgică a lui Cabasila. Neputându-le reproduce în întregime în traducere exactă, dată fiind marea lor extensie, ne vom mărgini să expunem, în rezumat, ideile principale cuprinse de aceste capitole³⁰.

Argumentele, pe care le invocau latinii împotriva epiclesei, așa cum le enunță și cum le combate Cabasila, se reduc mai ales la două, dintre care unul de ordin patristic, iar altul rațional. Cel dintâi este un text în care Sf. Ioan Gură de Aur ar afirma categoric că darurile se prefac prin puterea cuvintelor de instituire³¹. Al doilea este că a crede în puterea sfințitoare a epiclesei, așa cum fac ortodocșii, înseamnă a desconsidera eficacitatea și puterea cuvintelor dumnezeiești rostite de Mântuitorul și a se bizui, prin urmare, mai mult pe o rugăciune al cărei text este operă omenească; înseamnă deci, zic latinii, a face ca realizarea misterului să atârne de efectul îndoielnic al unei rugăciuni omenești, cum e epiclesa.

Iată acum în ce chip răspunde Cabasila celor două argumente latine.

a) În textul invocat de latini, Sf. Ioan Gură de Aur stabilește un paralelism între cuvintele instituirii și între cuvintele

30. Trad. rom. a acestor două cap. a fost publicată de noi în «S. T.» an VII (1938/39), pp. 197—208. Cuprinsul lor e redat, de asemenea, pe larg și în mare parte cu traducere exactă la N. Popoviciu, op. cit., pp. 290—297.

31. Textul hrisostomic vizat aici de latini se găsește în *Omilia I. Despre trădarea lui Iuda*, 6 (P.G., t. XLIX, col. 380) și, exact, sună astfel: «...Căci nu omul este cel ce face ca cele puse înainte să se prefacă în Trupul și în Sângele lui Hristos, ci Însuși Hristos cel răstignit pentru noi. Preotul care pronunță cuvintele acelea are de îndeplinit un rol; dar puterea și harul sunt ale lui Dumnezeu. «Acesta este trupul Meu», zice el. Acest cuvânt prefacă cele puse înainte. Și după cum cuvântul acela, care zice: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul», a fost rostit o singură dată, dar lucrează pururea, dând firii noastre puterea de a naște fii, tot așa și cuvântul acesta (Acesta este trupul Meu), rostit o singură dată, de la Acela (de la Hristos) până astăzi și până la venirea Lui, efectuează jertfa la fiecare Sf. masă, în biserici...». Comp. și trad. rom. a acestui text (Cuvânt în Sînta și Marea Joi), în volumul: *Șase-zeci și patru cuvinte sau predice ale celui dintru sfinți Părintelui nostru Ioan Chrysostomul*, traduse — după trad. germ. a lui C. Jos. Hefele — de Melchisedec, episcopul Romanului, București, 1893, p. 449.

tele de la creație: «Creșteți și vă înmulțiți...» (Gen. I, 28), atribuind și unora și altora un mod identic de acțiune. Sfântul Părinte vrea să spună, într-adevăr, că aceste cuvinte: «Luați, mâncați, acesta este trupul Meu...» etc., deși rostite o singură dată de Mântuitorul, operează necurmat jertfele noastre, tot așa precum cuvintele de la creație, deși rostite o dată de Creator, își fac încontinuu lucrarea în lume, de-a lungul veacurilor. Cugetarea Sf. Ioan Gură de Aur are nevoie de o interpretare mai largă, pe care Cabasila o dă în chipul următor.

E de la sine înțeles că nici cuvintele dumnezeiești ale creației nu lucrează direct și imediat, ci în chip mijlocit (nu *virtualiter*, ci *instrumentaliter*). Creșterea și înmulțirea neamului omenesc nu sunt o lucrare exclusivă a puterii principiului generator cuprins în acele cuvinte, ci și a unor cauze secundare, cărora Creatorul le-a dat puterea de procreare și care contribuie astfel la conservarea și reproducerea speciei, ca de ex. căsătoria. Tot așa, nici cuvintele instituirii nu lucrează în chip imediat și direct. Când Sf. Ioan zice că «ele sunt cele care prefac darurile puse înaintea», el nu vrea să spună că aceste cuvinte săvârșesc jertfa prin simpla lor rostire, ci că ele dau preoților o putere sfințitoare inițială, care, pentru a intra în funcțiune, trebuie să recurgă la rugăciune³².

Restabilind astfel adevăratul sens al textului hrisostomic, tendențios interpretat de latini ca un argument împotriva epiclesei, Cabasila dezvoltă mai departe această idee, astfel: «Noi credem că însuși cuvântul Domnului e cel care săvârșește taina (prefacerii), însă numai prin preot, prin cererea și prin rugăciunea lui»³³. Cuvintele instituirii nu

32. Comp. și J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, 3-e édit. (Paris, 1904) pp. 449—450 și Th. Spăcil S. J., *op. cit.*, vol. II, pp. 52—53.

33. Πιστεύομεν, αὐτὸν εἶναι τὸν ἐνεργούντα τὸ μυστήριον, τὸν τοῦ κυρίου λόγον· ἀλλ' οὕτω, διὰ ἱερέως δι' ἐντελέχειας αὐτοῦ καὶ εὐχῆς. (Cap. XXIX, col. 429 B). Comp. și Sf. Simeon al Tesalonicului, *Tâlcuire despre dumnezeiescul lăcaș...*, p. 88: «Αἶσαρ, temelia lucrării sfinte sunt cuvîn-

lucrează deci prin ele însele, în chip magic, adică prin oricine sau oricum, ci în chip condiționat și mijlocit; pronunțate de un laic, sau chiar de un preot, dar departe de Sfânta masă, ele nu-și fac efectul. Pentru ca ele să poată sfinți și prefaca darurile noastre, e nevoie de preoție și de altar, precum și de invocarea specială a harului de către preot (epiclesă), prin care liturghisitorul aplică puterea sfințitoare a acelor cuvinte dumnezeiești la darurile puse înaintea. Epiclesa este deci o condiție *sine qua non* a sfințirii darurilor, și tot așa de necesară pentru acest act, ca și preoția și altarul. Este același lucru care se întâmplă cu iertarea păcatelor, în ordinea soteriologică. Deși mântuirea a fost acordată lumii în general și virtualmente prin moartea pe cruce a Domnului, totuși, pentru aplicarea sau însușirea ei individuală este neapărată nevoie de contribuția personală a fiecăruia dintre noi, adică de credință, de mărturisire și de rugăciunea de dezlegare a păcatelor, rostită de preotul duhovnic etc.

b) Aceasta nu înseamnă însă că ortodocșii ar desconsidera valoarea și puterea cuvintelor dumnezeiești ale instituirii, cum pretind latinii, ci — dimpotrivă — tocmai faptul că adresăm lui Dumnezeu o rugăciune specială pentru sfințirea darurilor, dovedește că ne încredem mai mult în puterea Lui decât în a noastră. Căci, mai întâi, însăși noțiunea de rugăciune presupune că noi suntem conștienți de neputința noastră și de atotputernicia lui Dumnezeu, Căruia ne rugăm. Iar în al doilea rând, trebuie să credem în eficacitatea rugăciunii preotești, pentru că în preot nu lucrează *omul*, ci *harul* din el, adică Hristos Însuși, Care e izvorul și puterea preoției. «Când credem deci că sfințirea Tainelor se săvârșește prin rugăciunea preotului, noi nu ne bizuim pe vreo putere omenească, ci pe puterea lui Dumnezeu» (Cap. XXIX, col. 432 A).

tele de la început ale Domnului, precum am spus, dar ele lucrează (ἐνεργεῖ) prin rugăciunile preotului» (P. G., t. CLV, col. 737 B. Comp. și trad. rom. cit., p. 265).

Rugăciunea preotului, adică epiclesa, nu este deci inutilă și de prisos în liturghie, cum pretind latinii, ci — dimpotrivă — este chiar indispensabilă pentru sfințirea darurilor, după cum e nelipsită din toate celelalte taine și ierurgii bisericești. Astfel, și sfințirea mirului, și hirotoniile, și iertarea păcatelor, și Sf. maslu etc., se săvârșesc toate, atât la ortodocși cât și la latini, printr-o rugăciune a preotului sau a arhiereului. Dacă ne îndoim de efectul epiclesei din liturghie, atunci ar urma că avem dreptul să ne îndoim și de efectul tuturor tainelor și ierurgiilor, care se săvârșesc de fapt tot prin rugăciunea și la cererea liturghisitorului. Ar trebui adică să punem la îndoială eficacitatea Sf. mir, valabilitatea preoției, puterea expiatoare a mărturisirii, și așa mai departe.

Pe lângă acestea, nici tradiția nu e în favoarea tezei latine, căci «nici unul dintre Sfinții Apostoli sau dintre Sfinții Părinți n-a afirmat vreodată că cuvântul Domnului de la instituire, rostit în formă de povestire (ἐν εἰδει διηγήσεως λεγόμενον), ar fi suficient pentru sfințirea darurilor» (Cap. XXIX, col. 433 B)³⁴. Practica liturgică ortodoxă este însă veche și este confirmată, între mulți alții, de marii dascăli și ierarhi Vasile cel Mare^{34a} și Ioan Gură

34. Într-adevăr, în toate liturghiile creștine, inclusiv cea romană, cuvintele de instituire a Sfintei Euharistii sunt înglobate în acea parte a anaferei (respectiv canonului) în care se recapitulează, sub forma unei relatări sau istorisiri, întreaga iconomie a mântuirii (Comp. Pr. P. Vintilescu, *Curs de Istoria Liturghiei* (litografiat) p. 136); ele sunt deci rostite διηγηματικῶς (narrative), adică «în formă de povestire» și se referă nu la darurile puse pe Sf. masă, ci la cele pe care Iisus le-a sfințit și le-a împărțit ucenicilor Săi, la Cină — cum cu drept cuvânt zice Cabasila — și n-au, prin urmare, decât valoarea și semnificația unui referat sau a unei narațiuni a faptului istoric de la Cină. Romano-catolicii nu pot tăgădui adevărul acesta; ei adaugă însă că aceste cuvinte constituie forma sfințirii nu fiind rostite pur și simplu în formă de povestire (recitative), ci întrucât sunt rostite de preot cu intenția expresă de a sfinți darurile (significative). Cabasila ignoră sau, cel puțin, nu menționează acest corectiv latin. Vezi Aur. Gentianus Hervet, *Admonitio ad lectorem* (Prefață la trad. lat. a Erminiei lui Cabasila), în P. G., t. CL, col. 365—366. Comp. J. Kramp, *op. cit.*, p. 148, notă.

34a. Cabasila face desigur aluzie la cuvintele Sf. Vasile cel Mare, din lucrarea *Despre Sfântul Duh*, cap. 27 (P. G., t. 32, col. 188): «...cuvintele epiclesei la sfințirea pâinii mulțumirii și a potirului binecuvân-

de Aur, a căror autoritate constituie o suficientă garanție în favoarea epiclesei euharistice.

Ceva mai mult: precum demonstrează Cabasila mai departe, în Cap. XXX, însăși liturghia latină nu e lipsită de o rugăciune echivalentă epiclesei ortodoxe. După Cabasila, această rugăciune este următorul fragment din canonul missei romane: «*Supplices Te rogamus, omnipotens Deus, jube haec perferri per manus sancti angeli Tui, in sublimi altare Tuum in conspectu divinae majestatis Tuae...*». Acest text liturgic latin, situat în urma cuvintelor de instituire, conține de fapt, dar într-o formă deosebită, tot o cerere pentru sfințirea darurilor, ca și epiclesa din liturghia ortodoxă. Într-adevăr, o asemenea rugăciune nu s-ar putea interpreta — zice Cabasila — decât în două sensuri: unul direct sau literal, altul figurat sau metaforic. În primul caz, ea ar exprima o cerere pentru înălțarea darurilor de pe pământ la cer, ceea ce nu e posibil nici dacă darurile ar fi transsubstanțiate în acest moment (căci doar rostul Sfintelor Taine este să rămână la îndemâna noastră) și nici dacă ele sunt încă nesfințite (căci atunci cum se vor înălța la cerul imaterial niște elemente materiale?). În al doilea caz, prin această rugăciune s-ar cere o transformare calitativă a darurilor noastre în ceva mai bun și mai de preț. Aceasta ar fi absurd însă dacă admitem că darurile sunt deja transsubstanțiate (cum cred latinii), căci ce altceva mai bun decât Trupul și Sângele Domnului am putea concepe?

Singura interpretare logică și posibilă a lui *Supplices Te rogamus* rămâne deci că în acest moment darurile noastre sunt încă neprefăcute, adică ele sunt tot pâine și vin, și că, prin urmare, ne rugăm pentru prefacerea lor în Trupul și Sângele Domnului. Fiindcă *altarul supraceresc (sublime altare)*, de care e vorba în această rugăciune, nu trebuie

tării, cine ni le-a lăsat în scris? Pentru că noi nu ne mulțumim numai cu cuvintele ce le rostim la Apostol și Evanghelie, ci unele le pronunțăm mai înainte, altele mai pe urmă, ca pe unele ce au mare putere, primindu-le din învățătura nescrisă».

înțeles literal, ca un altar în felul celor omenești, pe care ar trebui să jertfim, ci e Însuși Mântuitorul, singurul mijlocitor dintre Dumnezeu și oameni, cum Îl numește Scriptura (I Tim. II, 5), singurul izvor a toată sfințirea și «*al nostru prea dumnezeiesc altar*», cum Îl numește marele Dionisie³⁵. Când ne rugăm deci pentru înălțarea darurilor noastre pe acel altar, ne rugăm de fapt pentru sfințirea lor, căci — după cuvântul Scripturii — «*altarul e cel ce sfințește darul*» (Matei XXIII, 19). De acest «*altar mai presus de ceruri*» (ὐπερὸυράνιον θυσιαστήριον) e vorba și în *Liturghierul* ortodox, în ectenia de după sfințirea darurilor; însă aici noi nu ne rugăm pentru ridicarea darurilor spre acest altar, adică pentru sfințirea lor, ci — întrucât știm că au fost deja înălțate și primite acolo prin însăși prefacerea lor — ne rugăm numai ca Dumnezeu, Care le-a primit și le-a sfințit, să ne sfințească și pe noi printr-însele. Concluzia firească ce reiese de aici e că însăși Biserica latină are în formularul liturghiei ei o epiclesă sau, mai bine-zis, o rugăciune corespunzătoare epiclesei din liturghia ortodoxă. Această Biserică urmează deci în practică aceeași doctrină pe care ea o combate la ortodocși³⁶. La drept vorbind, conchide Cabasila, nu Biserica latină însăși se opune epiclesei, ci unii membri izolați ai ei, iubitori de inovații în materie de credință.

35. E vorba de Dionisie Pseudo-Areopagitul. Ca toți teologii de până în sec. XVI, Cabasila crede în autenticitatea scrierilor cunoscute azi sub denumirea de «pseudo-areopagite», atribuindu-le Sf. Dionisie Areopagitul (după tradiție primul episcop al Atenei), și citându-le des, ca pe o autoritate aproape egală cu Sfânta Scriptură. Cabasila citează aici (cap. XXX, col. 436 C) din *Despre ierarhia bisericească*, IV (Despre mir), 3, 12 (P. G., t. III, col. 484 D-485 A și *Mon. euch. lit.*, p. 327).

36. Comp. J. Turmel, *op. cit.*, p. 450.

Eus. Renaudot (*op. și t. cit.*, col. 471—472) combate interpretarea dată de Cabasila lui *Supplices*. După el, prin această rugăciune «se unește aducerea trupului lui Hristos de pe pământ, cu ofranda perpetuă din cer pe care Iisus o aduce ca jertfă înaintea Tatălui; prin aceasta se confirmă unitatea jertfei care se aduce pe altarele noastre cu cea pe care Mântuitorul o aduce fără întrerupere în cer printr-o ofrandă perpetuă, după ce a adus-o o dată pe cruce...».

Acestea sunt, pe scurt, argumentele principale, pe care Cabasila le aduce în sprijinul epiclesei ortodoxe. Revenind acum la *Supplices Te rogamus*, amintim că acest fragment al canonului missei romane dă încă și astăzi mult de lucru exegezei liturgice. E interesant însă de subliniat că mulți dintre liturgiștii apuseni de azi și-au însușit, poate fără să-și dea seama, punctul de vedere susținut de Cabasila încă din sec. XIV. Ca și Cabasila, ei nu văd în *Supplices* decât o epiclesă a canonului roman. Amintim dintre aceștia pe L. A. Hoppe³⁷, Dom P. Cagin³⁸, A. Fortescue³⁹ și Maurice de la Taille⁴⁰. Primii doi sunt de părere că îngerul, de care e vorba aici, ar fi Sfântul Duh, iar al patrulea crede că acest înger e Însuși Mântuitorul. E drept că alți liturgiști, ca W. C. Bishop⁴¹, Dom Bernard Botte O. S. B.⁴², Ephrem II Rahmani (fostul patriarh unit al Antiohiei)⁴³, și alții, susțin că se poate vorbi de o epiclesă în canonul missei romane, dar că ea trebuie căutată nu în *Supplices*, ci în altă parte a canonului, și anume în *Quam oblationem*⁴⁴, iar alții o găsesc în rugăciunea *Veni Sanctificator omnipotens...*, care nu face parte însă din canonul euharistic, ci din Ofertoria^{44a}. Oricum ar fi însă, ceea ce trebuie să

37. *Op. cit.*, p. 176 seq.

38. *Te Deum ou Illatio ?*, Paris, 1906, pp. 215—238.

39. *La Messe. Étude sur la liturgie romaine*, trad. de l'anglais par A. Boudinhon, 3-ème éd. Paris, 1921, pp. 440, 534—536.

40. *Op. cit.*, p. 280 seq., 447 seq.

41. *The primitive Form of Consecration of the Holy Eucharist*, in *Church Quarterly Review*, t. LXVI (1908), pp. 385—404 (Citat după A. Fortescue, *op. cit.*, pp. 194, 440).

42. *Cours et Conférences des Semaines liturgiques*, tom. VII (Le Canon de la Messe), Tournai, 1928, pp. 220—221.

43. *Les liturgies orientales et occidentales étudiées séparément et comparées entre elles*, Beyrouth, 1929, p. 557.

44. Comp. Fr. Léon Chaussin O. S. B., *Le canon romain*, VSp, an. XXII (1940), pp. 165—166.

44a. Vezi de ex. S. Salaville, *Liturgies orientales*. (II). La Messe, 1, pp. 114—115. O interpretare literală a acestui text, vezi la E. Peterson, *Das Buch von den Engeln Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, Leipzig, 1935, pp. 69 seq., unde sunt date și alte texte paralele sau similare din alte liturghii, în legătură cu participarea îngerilor la cultul divin. (Despre *Supplices...* vezi și F. Cabrol, *La Messe en Occident*, Paris, 1933, pp. 31—83).

reținem este faptul că cei mai de seamă liturgiști apuseni de azi afirmă existența în missa romană a epiclesei, sau — mai exact vorbind —, a unei vechi formule corespunzătoare și echivalentă epiclesei liturghiilor orientale; ei confirmă astfel, deși poate involuntar, un fapt pe care Cabasila îl constatase încă de acum șase sute de ani.

Dintre chestiunile care fac obiect de controversă între greci și latini pe terenul liturgic, epiclesă este singura pe care Cabasila o pune în discuție în comentariul său. Cele două capitole consacrate de el acestei chestiuni constituie cea dintâi, cea mai dezvoltată și cea mai temeinică apologie a epiclesei euharistice. Când spunem aceasta, nu înțelegem însă că Nicolae Cabasila ar fi părintele sau creatorul doctrinei ortodoxe despre sfîntirea darurilor, cum insinuează de obicei romano-catolicii⁴⁵. Nu el formulează, adică, cel dintâi teoria necesității epiclesei în rânduiala liturghiei; el n-a făcut altceva decât «să pună la punct pentru întâia dată și ca nimeni altul după el în cadrul celei mai stricte doctrine patristice pe *oarecari latini* care începuseră să propage teoria lor cea nouă și în Orient...»⁴⁶. Adevărul acesta este de altfel de o evidență, care constrânge uneori pe înșiși teologii Bisericii papale să-l recunoască⁴⁷.

45. Vezi de ex. Aur. Gentianus Hervet, in P. G., t. CL, col. 365—366; J. Goar, *op. cit.*, pp. 139—143; S. Salaville, in DTC, V, 256 seq.; F. Vernet, DTC, II, p. 1293, și alții.

46. N. Popoviciu, *op. cit.*, p. 290, nota 2.

47. Vezi de ex. M. Jugie, *L'épiclese et le mot antitype de la messe de Sainte Basile*, EO, an. IX (1906), pp. 195, 198: «Il est communément reçu que la controverse entre Grecs et Latins touchant l'épiclese remonte à Nicolas Cabasilas, c'est-à-dire au XIV-e siècle. Rien de plus exact si l'on veut seulement dire par là que Cabasilas a été le premier à attaquer les Occidentaux sur la divergence qui existait entre la doctrine des deux Eglises relativement à la forme de l'Eucharistie. Rien, au contraire, ne serait plus faux si l'on prétendait que ce théologien a tiré de son propre cru la théorie de la consécration par l'invocation au Saint Esprit... Nicolas Cabasilas n'aura rien à inventer pour combattre la doctrine latine. Ses prédécesseurs lui fourniront des arguments tout prêts, et en particulier celui de l'antitype».

Trebuie de asemenea să avem în vedere că nu dorința de polemică sau dragostea de controversă determină pe Cabasila să pună în discuție o asemenea chestiune, ci provocarea unor latini, cum ne informează el însuși. Iar în ceea ce privește modul cum discută și soluționează problema, Cabasila nu adoptă o atitudine exclusivistă, ci mai degrabă una conciliantă sau irenică. Am văzut într-adevăr că el acordă și cuvintelor de instituire o oarecare importanță în efectuarea tainei; puterea sfîntitoare pe care el le-o admite în principiu, trebuie fecundată însă neapărat de epiclesă pentru a-și face efectul, adică pentru a prefăce Cinstitele Daruri⁴⁸. Între ortodocșii riguroși, după care sfîntirea se operează exclusiv prin epiclesă, și între latini, după care sfîntirea se efectuează exclusiv prin cuvintele de instituire, Cabasila reprezintă deci o poziție intermediară sau sintetică: după el, nu se poate tăgădui cuvintelor dumnezeiești de la instituire un rol oarecare în sfîntirea și prefacerea darurilor; aceste cuvinte lucrează însă nu prin simpla lor rostire, ci numai la cererea și rugăciunea expresă a liturghisitorului, adică prin epiclesă. În această privință, Cabasila se apropie oarecum de reprezentanții concepției sintetice, despre care am amintit în treacăt la începutul acestui capitol. Lucrul acesta îl remarcă și îl consemnează de altfel, încă din sec. XVIII, savantul liturgist romano-catolic Eus. Renaudot⁴⁹, iar în zilele noastre liturgistul german J. Kramp⁵⁰.

48. Comp. S. Salaville, *Epiclese eucharistique*, DTC, V, 266.

49. Ren., I, 226: «...Primi litem movere coeperunt in Graecia, Latini quidam Theologi, quos Nicolaus Cabasilas modeste refutavit, Liturgiam Ecclesiae suae ab illorum criminationibus vindicans, et cum Latino Canone conciliare satagens, neque Latinos accusans...» (sublinierea ne aparține).

50. *Op. cit.*, p. 113, nota 1 și p. 146, nota 1.

5. Prefacerea darurilor ca act esențial al jertfei liturgice

Că liturghia constituie o jertfă adevărată și reală este o afirmație unanimă a tuturor Părinților bisericești și a teologilor dinainte de Reformă, cum deja am accentuat. Nici unul dintre teologii răsăriteni dinaintea lui Cabasila nu precizase însă mai amănunțit în ce anume constă această jertfă, sau care este esența ei. Cu alte cuvinte, care este actul de jertfă propriu-zis (*actio sacrificalis*) din liturghie?

Prin anii 1155/56, diaconul bizantin Soterich Pantevghenos, ales ceva mai târziu patriarh al Antiohiei, a dat naștere — cel dintâi — unei aprinse controverse asupra naturii sau esenței jertfei liturgice. După el, jertfa adusă de Mântuitorul pe cruce n-a fost adusă decât Tatălui și Sfântului Duh, deoarece Fiul nu poate fi în același timp și jertfă și primitor sau termen al jertfei proprii. Cât privește jertfa din liturghie, ea constă în aceea că reinnoiește numai în *închipuire*, sau, mai bine-zis, în *chip simbolic*, jertfa crucii⁵¹. Se înțelege deci că, după teoria lui Soterich, liturghia nu poate fi numită și considerată *jertfă* decât în chip impropriu sau figurat. De aceea, sinoadele constantinopolitane din anii 1156 și 1158, precum și *Synodiconul* Marii Biserici, alcătuit la ultimul din aceste două sinoade, au condamnat această doctrină. Ele au stabilit: mai întâi că jertfa de pe cruce a fost adusă nu numai Tatălui și Sfântului Duh, ci Sfintei Treimi în general, deci și Fiului; al doilea, că liturghia nu este numai o *reprezentare simbolică* a patimii Domnului, ci constituie o *jertfă* în adevăratul sens al cuvântului, fiind în esența ei una și aceeași cu cea de pe cruce.

Nici *Synodiconul* și nici vreunul dintre teologii bizantini de după aceea n-au precizat însă mai îndeaproape în ce constă

51. «...καινίζει φανταστικῶς ἢ μᾶλλον εἰπεῖν εἰκονικῶς, ἢ ἀνάμνησις, ἢ ποιεῖν ἡμᾶς ἐπέταξεν ὁ Σωτήρ». P. G., t. CXL, col. 148 A—B. Comp. și M. Jugie, *La Messe dans l'Eglise byzantine après le IX-e siècle*, DTC, X, 133.

jertfa liturghiei sau pentru ce este ea identică cu cea de pe cruce. Ei au lăsat astfel teren liber speculației teologice, dând ocazie faimosului Mihail Glykas (*Sikidités*) să plăsmuiască ingenioasa dar greșită sa teorie despre coruptibilitatea trupului hristic din Sfânta Euharistie. După el, trupul, în care se prefac elementele euharistice prin sfințire, nu este cel slăvit, nepasibil și incoruptibil de după înviere, ci cel natural, adică stricăcios, pasibil și coruptibil de dinainte de înviere. Căci, realitatea sau esența jertfei liturgice constă — zicea Glykas — tocmai în coruptibilitatea acestui trup, care se împarte, se sfărâmă și e consumat de credincioși prin împărtășire. Abia după împărtășire, adică după înmormântarea sa în trupurile credincioșilor, trupul euharistic stricăcios se transformă în cel slăvit și nestricăcios de după înviere, deoarece actul împărtășirii reprezintă și simbolizează învierea Mântuitorului⁵². Teologumena lui Glykas n-a fost condamnată oficial de Biserică; ea venea însă în vădită contradicție nu numai cu Sfânta Scriptură — care spune categoric că Mântuitorul, odată înviat, nu mai moare și nu mai pătimește (vezi Evr. IX, 24—28) —, ci și cu doctrina Sf. Ioan Damaschin, care zice că «sfintele sunt însuși trupul *cel îndumnezeit* al Domnului»⁵³, cât și cu *Liturghierul* ortodox însuși, care numește liturghia «o jertfă fără de sânge»⁵⁴.

52. Amănunte asupra teoriei lui Soterich și a lui Glykas, la M. Jugie, *Controverses sur le sacrifice de la Messe*, DTC, X, 1336 seq. și *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III (De Sacramentis), Parisiis, 1930, pp. 318—325; Fr. Renz, *op. cit.*, t. I, pp. 656—657 etc.

53. *Expunere exactă a credinței ortodoxe*, IV, 13. P. G., t. XCIV, col. 1148 A. Vezi Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. rom. de D. Fecioru (Col. «Izvoarele Ortodoxiei», 1), București, 1938, p. 266.

54. Ἀναίμακτον θυσίαν. Vezi de ex. *Liturghia Sf. Vasile cel Mare*, Rug. de după Intrarea cu Cinstitele Daruri (La Br. 401 și Lit. rom., ed. cit., 162). De altfel, eroarea lui Glykas consta în sfărâmarea unicității trupului Mântuitorului. Căci nu există acum sau aici un trup al lui Hristos, iar altădată sau dincolo alt trup, ci totdeauna și peste tot un singur trup: acela cu care Domnul S-a născut, cu care a pățimit și a murit și cu care a înviat și S-a înălțat întru slavă. Vezi *Trupul și Sângele Domnului din Sf. Împărtășire*. Câteva lămuriri date de Pr. P. Vintilescu, «B.O.R.», an. LV (1937), pp. 300—310.

Nicolae Cabasila a avut marele merit de a umple golul lăsat de *Synodicon*, fără să cadă însă în eroarea lui Glykas. În Cap. XXXII al *Erminiei* sale, intitulat *Despre însăși jertfa și ce se jertfește* (col. 440—441 A), el formulează o teorie nouă și personală asupra jertfei liturgice, teorie care constituie cea dintâi și totodată cea mai reușită încercare de acest gen în teologia bizantină. Vom expune-o, în traducere liberă, în cele ce urmează.

Luând ca punct de plecare doctrina deja stabilită la sinoadele amintite, Cabasila repetă că «jertfa adusă în liturghie nu este numai o *închipuire* a jertfei sau numai un simbol al sângelui, ci e cu adevărat *junghiere și jertfă*» (ὁ τόπος θυσίας οὐδὲ αἵματος εἰκὼν, ἀλλὰ ἀληθὺς σφαγὴ καὶ θυσία. Col. 440 A). Dar atunci, în ce constă actul de jertfă sau care este materia jertfei? «Ce anume se jertfește: pâinea ori trupul Domnului? Cu alte cuvinte, când se jertfesc darurile: mai înainte de a fi sfințite, ori după ce s-au sfințit?» (*Ibidem*).

Pâinea însăși — răspunde Cabasila — nu poate fi materia în care se operează actul de jertfă, pentru că ce valoare ar avea o jertfă de pâine? Căci doar ne așteptăm să vedem pe Sfânta masă nu o simplă pâine junghiată, ci pe Însuși Mielul lui Dumnezeu, Care a fost junghiat cu adevărat pentru păcatele lumii. Dar nici trupul Domnului nu poate fi materia jertfei, și aceasta pentru trei motive:

În primul rând, știm că, prin înviere, trupul Domnului a devenit pentru totdeauna nemuritor, nepătimitor și nestricăcios și, prin urmare, el nu mai poate fi junghiat sau jertfit încă o dată;

Al doilea, dacă trupul lui Hristos s-ar jertfi iarăși în liturghie, atunci ar trebui să existe în acest moment și răstignitorii și tot ceea ce s-a întâmplat pe Golgota, întrucât știm că liturghia nu este numai un simbol al junghierii, ci junghiere adevărată;

Și, în sfârșit, dacă S-ar jertfi Însuși Hristos la fiecare liturghie, El ar trebui să moară și să pătimească în fiecare zi și de atâtea ori câte liturghii se săvârșesc pe pământ. Or aceasta este cu neputință, deoarece Sfânta Scriptură spune lămurit că, o dată înviat, Hristos nu mai moare, că a pățit o dată pentru totdeauna și că El S-a jertfit o singură dată ca să ridice păcatele multora⁵⁵.

Dacă, deci, nici pâinea și nici trupul Domnului nu se jertfesc în liturghie, atunci ce se jertfește? În ce constă această jertfă? Sau, ceva mai mult, mai putem considera ca jertfă ceea ce are loc în liturghie? Da! răspunde Cabasila. Ceea ce se săvârșește în liturghie este o jertfă adevărată, reală. Actul propriu-zis de jertfă nu are loc însă nici înainte de a se sfinți pâinea, nici după ce s-a sfințit, ci chiar în clipa sfințirii sau în însăși sfințirea (ἐν αὐτῷ τῷ ἁγιαζεσθαι. Col. 440 B). Căci cu această soluție se pot menține punctele de credință mai dinainte stabilite despre jertfă, și anume:

1) că jertfa, care se aduce în liturghie, nu e o simplă închipuire sau un simbol al jertfei, ci o jertfă adevărată;

2) că ceea ce se aduce ca jertfă la liturghie nu e pâinea, ci însuși trupul lui Hristos și, în sfârșit,

3) că jertfa sau junghierea Mielului lui Dumnezeu e una singură, și anume cea adusă o dată pe cruce.

Cabasila dezvoltă apoi, pe rând, temeiurile acestor trei puncte de credință, astfel:

a) Liturghia este nu un simbol al jertfei, ci o jertfă adevărată (μὴ τόπος, ἀλλὰ πρᾶγμα θυσίας ἢ τελετή. Col. 440 C), ca și cea de pe Golgota. Căci ceea ce constituie esența jertfei sângeroase de pe cruce este *prefacerea* (ἡ μεταβολή)^{55a} a Mielului nejunghiat într-unul junghiat. Tot un act de pre-

55. Vezi Evr. VII, 26—27; IX, 27—28; X, 10—14 etc.

55a. E interesant de subliniat că Nicolae Cabasila face parte dintre teologii greci conservatori, care nu întrebuintează niciodată pentru termenul de *prefacere*, decât pe tradiționalul *μεταβολή*, înlăturând cu bună știință pe intrusul *μεταποίησις* care începuse să fie întrebuintat în tâlcuirea cultului, mai ales printre unioniști (ex. Ioan Becos), deși nu era decât echivalentul latinului *transsubstantiatio*.

facere avem însă și în liturghie: pâinea nejertfită se preface în ceea ce a fost junghiat, adică în însuși trupul Domnului, cel cu adevărat jertfit. În liturghie având deci loc o prefacere — care este esența sau nota caracteristică a jertfei —, ea este o jertfă în înțelesul propriu al cuvântului. Căci pâinea nu se preface într-o închipuire sau un simbol al junghierii (adică în pâine jertfită), ci într-o adevărată materie de jertfă, adică în însuși trupul cel junghiat al Domnului (μεταβάλλει γὰρ οὐκ εἰς τόπον, ἀλλ' εἰς πρᾶγμα σφαγῆς, εἰς αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου τὸ τεθυμένον. Col. 440 D).

b) În ambele cazuri, materia de jertfă a suferit deci o prefacere. În cazul jertfei de pe cruce, prefacerea a făcut ca în locul Mielului nejunghiat să avem unul junghiat, iar în cazul jertfei din liturghie prefacerea face ca în locul pâinii nejertfite să avem trupul lui Hristos cel junghiat pe cruce. De aceea junghierea se socotește făcută nu în pâine, ci în trupul lui Hristos; pe bună dreptate deci ea este și se numește o jertfă nu de pâine, ci a Mielului lui Dumnezeu.

c) Din acestea rezultă că, deși jertfa adusă în liturghie este o jertfă adevărată, ea nu este totuși o jertfă deosebită numeric de cea de pe Golgota, ci este identică cu aceea. Căci în liturghie jertfa propriu-zisă constă nu într-o nouă junghiere a Mielului în clipa sfintirii, ci în prefacerea pâinii în Mielul care a fost junghiat o dată; are loc adică o prefacere, iar nu o junghiere. Prin urmare, multiplicitatea liturghiilor nu înseamnă că există mai multe junghieri sau jertfiri ale trupului Domnului. Căci elementele care se prefac pot fi mai multe, iar prefacerea poate avea loc de mai multe ori; dar trupul lui Hristos, în care ele se prefac, rămâne de fapt totdeauna unul și același. Și astfel, după cum există un singur trup al Domnului, tot așa există numai o singură junghiere sau jertfire a acestui trup, adică cea care a avut loc pe cruce⁵⁶. În felul acesta, suntem de acord atât cu Sfânta Scrip-

56. Comp. Sf. Simeon al Tesalonicului, *Despre Stintele Taine*, cap. 41: «Și El însuși (Hristos), unul și același lucrează și activează prin toate. De aceea a și sădit în noi (preoții) harul Lui,

tură⁵⁷ și cu Sfinții Părinți⁵⁸, cât și cu sinoadele constantinopolitane despre care am pomenit.

Pe scurt, deci, nota caracteristică a jertfei liturgice constă, după Cabasila, în prefacere (μεταβολή): «Prefacerea darurilor în dumnezeiescul Trup și Sânge, care este jertfa...» (Ἡ εἰς τὸ θεῖον σῶμα καὶ αἷμα μεταβολή τῶν δώρων, ἥτις ἐστὶν ἡ θυσία. Cap. LI, col. 485 A—B). Materia (obiectul) prefacerii este pâinea, dar darul de jertfă (materia) este trupul lui Hristos: numeric deci, darul nostru de jertfă este identic cu cel de pe Golgota, dar în liturghie el nu rezultă dintr-o nouă jertfire sau junghiere sângeroasă a lui Hristos, ci din prefacerea care a avut loc în pâinea euharistică. Actul

ca să lucreze prin noi. Și noi care ne-am învrednicit de preoție suntem mulți și în locuri diferite; El e însă unul și același, și în cer și pe pământ și în mare și în tot locul și pretutindeni, pe toate umplându-le și lucrează toate prin toți, ceea ce nu poate face nicidecum nici o fire zidită. De aceea nici nu lucrăm noi când săvârșim tainele, ci numai slujim, adică servim. Căci El însuși lucrează prin noi. De aceea, chiar dacă mii de preoți ar aduce jertfă în fiecare zi și în același timp, totuși unul este Trupul și Sângele, și una este jertfa, iar nu mai multe. Căci cuvântul lui Dumnezeu viu este și lucrător și pretutindeni și peste toate». (P. G., t. CLV, col. 181 D—184 A. Comp. și trad. rom. cit., p. 61).

57. Vezi mai ales Evr. X, 10—14: «Întru această voință suntem sfintiți prin aducerea (ca jertfă) a trupului lui Iisus Hristos o dată pentru totdeauna. El însă, aducând o singură jertfă, pentru păcate, a șezut pentru totdeauna de-a dreapta lui Dumnezeu... pentru că prin aducerea unei singure jertfe, El a desăvârșit pentru totdeauna pe cei ce se sfîntesc».

58. Vezi de ex. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII, 3 la Ep. către Evrei* (P. G., t. LXIII, col. 131): «Ce, dar? Nu aducem noi jertfă în fiecare zi? Aducem, desigur, însă făcând pomenirea morții Lui: și aceasta una este, iar nu mai multe. Cum una și nu mai multe? Pentru că s-a adus o singură dată, ca și aceea din sfânta sfintelor. Acea (din sfânta sfintelor) este chipul (figura) aceleia (de pe cruce), iar aceasta (din liturghie) este (o prelungire) a aceleiași; căci totdeauna aducem ca jertfă același Miel, nu acum unul, iar mâine altul, ci totdeauna pe Același, așa că jertfa este una. Iar faptul că se aduce în multe locuri înseamnă oare că suntem mai mulți Hristoși? Nicidecum! Ci Hristos este pretutindeni unul, fiind aici întreg, și dincolo întreg, un trup. Întrucât deci Cel ce Se aduce este pretutindeni un trup, și nu mai multe trupuri, tot așa și jertfa este una». Comp. și trad. rom. din *Comentariile sau explicarea epistolei către Evrei a celui întru sfinți, Părintelui nostru Ioan Chrisostom*, trad. de episc. Theodosie al Romanului, București, 1923, p. 230.

facere avem însă și în liturghie: pâinea nejertfită se preface în ceea ce a fost junghiat, adică în însuși trupul Domnului, cel cu adevărat jertfit. În liturghie având deci loc o prefacere — care este esența sau nota caracteristică a jertfei —, ea este o jertfă în înțelesul propriu al cuvântului. Căci pâinea nu se preface într-o închipuire sau un simbol al junghierii (adică în pâine jertfită), ci într-o adevărată materie de jertfă, adică în însuși trupul cel junghiat al Domnului (μεταβάλλει γὰρ οὐκ εἰς τόπον, ἀλλ' εἰς πρᾶγμα σφαγῆς, εἰς αὐτό τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου τὸ τεθυσμένον. Col. 440 D).

b) În ambele cazuri, materia de jertfă a suferit deci o prefacere. În cazul jertfei de pe cruce, prefacerea a făcut ca în locul Mielului nejunghiat să avem unul junghiat, iar în cazul jertfei din liturghie prefacerea face ca în locul pâinii nejertfite să avem trupul lui Hristos cel junghiat pe cruce. De aceea junghierea se socotește făcută nu în pâine, ci în trupul lui Hristos; pe bună dreptate deci ea este și se numește o jertfă nu de pâine, ci a Mielului lui Dumnezeu.

c) Din acestea rezultă că, deși jertfa adusă în liturghie este o jertfă adevărată, ea nu este totuși o jertfă deosebită numeric de cea de pe Golgota, ci este identică cu aceea. Căci în liturghie jertfa propriu-zisă constă nu într-o nouă junghiere a Mielului în clipa sfîntirii, ci în prefacerea pâinii în Mielul care a fost junghiat o dată; are loc adică o prefacere, iar nu o junghiere. Prin urmare, multiplicitatea liturghiilor nu înseamnă că există mai multe junghieri sau jertfiri ale trupului Domnului. Căci elementele care se prefac pot fi mai multe, iar prefacerea poate avea loc de mai multe ori; dar trupul lui Hristos, în care ele se prefac, rămâne de fapt totdeauna unul și același. Și astfel, după cum există un singur trup al Domnului, tot așa există numai o singură junghiere sau jertfire a acestui trup, adică cea care a avut loc pe cruce⁵⁶. În felul acesta, suntem de acord atât cu Sfânta Scrip-

56. Comp. Sf. Simeon al Tesalonicului, *Despre Stintele Taine*, cap. 41: «Și El însuși (Hristos), unul și același lucrează și activează prin toate. De aceea a și sădit în noi (preoții) harul Lui,

tură⁵⁷ și cu Sfinții Părinți⁵⁸, cât și cu sinoadele constantinopolitane despre care am pomenit.

Pe scurt, deci, nota caracteristică a jertfei liturgice constă, după Cabasila, în prefacere (μεταβολή): «Prefacerea darurilor în dumnezeiescul Trup și Sânge, care este jertfa...» (Ἡ εἰς τὸ θεῖον σῶμα καὶ αἷμα μεταβολή τῶν δώρων, ἥτις ἐστὶν ἡ θυσία. Cap. LI, col. 485 A—B). Materia (obiectul) prefacerii este pâinea, dar darul de jertfă (materia) este trupul lui Hristos: numeric deci, darul nostru de jertfă este identic cu cel de pe Golgota, dar în liturghie el nu rezultă dintr-o nouă jertfire sau junghiere sângeroasă a lui Hristos, ci din prefacerea care a avut loc în pâinea euharistică. Actul

ca să lucreze prin noi. Și noi care ne-am învrednicit de preoție suntem mulți și în locuri diferite; El e însă unul și același, și în cer și pe pământ și în mare și în tot locul și pretutindeni, pe toate umplându-le și lucrează toate prin toți, ceea ce nu poate face nicidecum nici o fire zidită. De aceea nici nu lucrăm noi când săvârșim tainele, ci numai slujim, adică servim. Căci El însuși lucrează prin noi. De aceea, chiar dacă mii de preoți ar aduce jertfă în fiecare zi și în același timp, totuși unul este Trupul și Sângele, și una este jertfa, iar nu mai multe. Căci cuvântul lui Dumnezeu viu este și lucrător și pretutindeni și peste toate». (P. G., t. CLV, col. 181 D—184 A. Comp. și trad. rom. cit., p. 61).

57. Vezi mai ales Evr. X, 10—14: «Întru această voință suntem sfințiți prin aducerea (ca jertfă) a trupului lui Iisus Hristos o dată pentru totdeauna. El însă, aducând o singură jertfă, pentru păcate, a șezut pentru totdeauna de-a dreapta lui Dumnezeu... pentru că prin aducerea unei singure jertfe, El a desăvârșit pentru totdeauna pe cei ce se sfințesc».

58. Vezi de ex. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII, 3 la Ep. către Evrei* (P. G., t. LXIII, col. 131): «Ce, dar? Nu aducem noi jertfă în fiecare zi? Aducem, desigur, însă făcând pomenirea morții Lui: și aceasta una este, iar nu mai multe. Cum una și nu mai multe? Pentru că s-a adus o singură dată, ca și aceea din sfânta sfințelor. Acea (din sfânta sfințelor) este chipul (figura) aceleia (de pe cruce), iar aceasta (din liturghie) este (o prelungire) a aceleiași; căci totdeauna aducem ca jertfă același Miel, nu acum unul, iar mâine altul, ci totdeauna pe Același, așa că jertfa este una. Iar faptul că se aduce în multe locuri înseamnă oare că suntem mai mulți Hristoși? Nicidecum! Ci Hristos este pretutindeni unul, fiind aici întreg, și dincolo întreg, un trup. Intrucât deci Cel ce Se aduce este pretutindeni un trup, și nu mai multe trupuri, tot așa și jertfa este una». Comp. și trad. rom. din *Comentariile sau explicarea epistolei către Evrei a celui întru sfinți, Părintelui nostru Ioan Chrisostom*, trad. de episc. Theodosie al Romanului, București, 1923, p. 230.

prefacerii este, deci, cel care dă liturghiei atât valoarea și caracterul de jertfă adevărată și reală — căci pâinea nejertfită se prefacă nu în *pâine jertfită*, ci în *trupul* (care a fost) *cu adevărat jertfit* —, cât și unitatea și identitatea ei cu jertfa crucii — deoarece în ambele este vorba de unul și același dar de jertfă. Prefacerea constituie deci clipa sau punctul în care jertfele aduse în liturghie — multiple și diferite în timp și spațiu — se întâlnesc, se unifică și se identifică cu cea adusă pe Golgota.

Acest fel de a explica jertfa liturgică este, într-adevăr, «subtil și ingenios», cum îl caracterizează un teolog romano-catolic contemporan⁵⁹. Desigur, cele două idei caracteristice și fundamentale ale teoriei lui Cabasila — adică *sfîntirea*, ca esență a jertfei, și *prefacerea*, ca notă specifică și caracteristică a ei — se găsesc, sub diverse forme și variante, mai în toate teoriile similare ale teologilor răsăriteni și apuseni, care s-au ocupat cu această problemă⁶⁰. Sistemul, în care Cabasila îmbină însă aceste două idei, îi este cu totul propriu și personal și prin aceasta subtilul liturgist bizantin se deosebește de toți teologii anteriori și posteriori, care au încercat să explice, într-un fel sau altul, misterul insondabil al jertfei euharistice. Concepția sa prezintă doar o oarecare înrudire incidentală atât cu cea formulată, cu un secol mai înainte, de către Albert cel Mare (sec. XIII)⁶¹, cât și cu cea pe care o vom găsi mai târziu la teologul iezuit Fr. Suarez († 1617)⁶².

59. M. Jugie, *La Messe dans l'Eglise byzantine après le IX-e siècle*, DTC, X, 1335 și *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, III, 327.

60. Vezi aceste teorii expuse la Fr. Rénz, *op. cit.*, (2 vol.); M. Lepin, *L'Idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1926 (ed. II); A. Michel, *La Messe chez les théologiens postérieurs au concile de Trente*, DTC, X, 1143—1316 și alții.

61. *Commentarii in IV lib. Sententiarum*, in lib. IV, dist. XIII, art. 23 și *De sacramento Eucharistiae*. Comp. J. Kramp, *op. cit.*, pp. 144—145.

62. *Tractatus de Missae sacrificio*. Vezi M. Jugie, DTC, X, 1335.

De altfel, Cabasila găsea elementele principale ale teoriei sale în tezaurul teologiei patristice grecești, care i-a servit ca izvor și fundament⁶³. Silința sa de a se menține în limitele doctrinei strict ortodoxe, fixate de Sfânta Scriptură și de Sfânta Tradiție, este destul de evidentă. Mai ales când e vorba de unitatea sau identitatea jertfei liturgice cu jertfa crucii, Cabasila o afirmă cu o grijă deosebită, lăsând să se vadă îndeosebi influența Sf. Ioan Gură de Aur, căruia îi este tributar în primul rând⁶⁴.

Este adevărat că — după cum remarcă J. Kramp⁶⁵ — Nicolae Cabasila nu vorbește niciodată în chip direct și special despre un raport al liturghiei cu jertfa crucii. Nu e mai puțin adevărat însă că poziția lui Cabasila în această privință se poate deduce indirect, dar destul de lămurit, din felul cum explică el jertfa liturgică. Acest raport constă, după Cabasila, într-un fel de identitate juridică a lui Hristos, ca preot al jertfei, și într-o identitate numerico-fizică a lui Hristos, ca dar de jertfă, în ambele cazuri⁶⁶. De fapt, se poate vorbi numai în chip impropriu de un raport între jertfa crucii și jertfa liturghiei, căci noțiunea de raport presupune doi termeni deosebiți — deci două jertfe deosebite una de alta — între care ar urma să se stabilească un raport. De altfel și dogmatic vorbind însă, jertfa crucii și jertfa liturgică sunt una și aceeași jertfă, așa cum am văzut că se exprimă atât sinoadele constantinopolitane din 1156 și 1158, cât și Cabasila. Liturghia nu constituie adică o jertfă numeric deosebită de cea a crucii: ea nu este deci nici o *repetare*, nici o *reinnoire* și nici o *reproducere* a aceleia. Ea nu înseamnă deci un nou act de jertfire fizică și dureroasă a lui Hristos, ca pe Golgota

63. Pentru concepțiile Părinților și scriitorilor greci, a se vedea mai ales: C. Ruch, *Messe II: La Messe d'après les Pères, jusqu'à saint Cyprien*, și M. Jugie, *Messe VI—VII: La Messe en Orient du IV-e au IX-e siècle* și *La Messe dans l'Eglise byzantine après le IX-e siècle*, DTC, X, 864—964 și 1317—1346.

64. Vezi de ex. pp. 91—92, nota 58.

65. *Op. cit.*, p. 123.

66. Comp. J. Kramp, *op. cit.*, p. 124.

— cum reieșea din teoria lui Glykas — sau o transformare (distrugere) mistică, dar reală, a lui Hristos — cum vor în-văța mai târziu unii teologi apuseni, ca De Lugo⁶⁷ și Lessius⁶⁸ —, ci «o actualizare în mijlocul nostru a prezenței lui Hristos cel junghiat o dată»⁶⁹ sau «o actualizare a faptului crucii, istoricește unic»⁷⁰, ca să întrebuițăm expresiile, foarte corecte, ale unor teologi germani contemporani.

Deși deosebită de faptul crucii în ceea ce privește cadrul temporal sau apariția ei externă sau fenomenală, liturghia este — în esența ei — identică cu acela. Desigur, pentru noi, ființe corporale și vremelnice, supuse limitelor de timp și de spațiu, faptul istoric al crucii s-a petrecut în timp o singură dată și, prin urmare, liturghia apare ori ca o comemorare, ori ca o repetare sau reproducere periodică a unui fapt trecut, consumat acum aproape două mii de ani în urmă. Pentru Dumnezeu însă, Care e mai presus de timp și de spațiu, jertfa crucii rămâne un fapt permanent, neîntrerupt prezent și actual, cu veșnică putere mântuitoare, sau — ca să întrebuițăm o comparație imperfectă — este ca un fluviu veșnic curgător, în care vin să se verse și cu care se contopesc și se identifică, din loc în loc și din timp în timp, pâraiele jertfelor aduse în liturghia pământească. În sensul acesta trebuie să înțelegem pe Cabasila când spune: «Și Domnul aduce sau jertfește (προσφέρει, offert), dar El Se aduce Tatălui pe Sine și aceste daruri, când ele au devenit El Însuși, când adică s-au prefăcut în trupul și sângele Lui...»

67. Joannes de Lugo, *Tractatus de venerabili Eucharistiae sacramento in Opera omnia*, Lugduni, 1636 (retip. la Migne, *Theologiae cursus completus*, t. XXIV, Parisiis, 1840).

68. Leonardus Lessius (Ley, † 1623), *De sacramentis et censuris praelectiones theologicae*, Lovanii, 1645.

69. «Gegenwärtigsetzung der einst geschlachteten Christus», Fr. Renz, *op. cit.*, I, 656. Pentru aceeași idee, Dr. Odo Casel (*Mysterium u. Martyrium in den römischen Sacramentarien*, JLv, II, 23) folosește formula «Gegenwärtigmachung der göttlichen Heilstat», iar Fr. Wieland (*op. cit.*, p. 205) propune termenul de «Vergegenwärtigung».

70. «Ein gegenwärtiger Vollzug der einmaligen, historischen Kreuzestat Christi...», Fr. Wieland, *op. cit.*, p. 206.

(Cap. XLIX, col. 477 B). Prin liturghie — sau, mai exact, prin sfîntirea și prefacerea darurilor în Trup și Sânge — se face astfel prezentă și actuală, în condițiile noastre de timp și spațiu — *hic et nunc* —, aceeași jertfă a Mântuitorului, care în lumea celor supratemporale este eternă, adică neîntrerupt actuală și prezentă⁷¹. Și nu numai jertfa însăși redevine astfel prezentă pentru noi, ci în același timp și efectele ei mântuitoare. În acest chip, liturghia este deci un mijloc și un prilej de aplicare individuală (la comunitatea jertfitoare) a roadelor jertfei universale și generale de pe cruce.

După cum nu vorbește niciodată direct despre un raport al liturghiei cu jertfa crucii, tot așa Cabasila nu vorbește nici despre raportul liturghiei față de jertfa adusă de Mântuitorul la Cina cea de Taină. E drept că el se referă adesea la aceasta din urmă, dar o pune în legătură nu cu esența jertfei liturgice, ci cu modalitatea acesteia, vrând să illustreze ideea că, în general, rânduiala liturghiei imită întocmai ceea ce Mântuitorul a făcut la Cină: mulțumim, pentru că și El a mulțumit etc. (Vezi Cap. XLIX, col. 481)⁷². Se poate însă deduce ușor, din cele spuse până aici, că jertfa liturgică este una nu numai cu jertfa crucii, ci și cu jertfa adusă la Cină. Căci aceasta din urmă nu e decât o jertfire reală — dar anticipată și mistică, în chip nesângeros — a Trupului care avea să se jertfească peste puțin, în chip dureros și sângeros, pe cruce. După cum prea bine spune deci un teolog apusean de azi, «cina, crucea și liturghia nu sunt în esență decât o singură jertfă în unica persoană a Mântuitorului. Jertfa lui Iisus se împlinește în persoana Sa, printr-un act de iubire identic și continuu, prin dăruirea aceleiași prețioase materii: care era să fie jertfită (la cină), care s-a jertfit (pe cruce), care se jertfește (la liturghie)... Aceiași Iisus, Care se jertfește cu adevărat: în chip nesângeros la Cină, în chip sângeros pe cruce și iarăși în chip nesângeros la liturghie. Astfel, din aceeași dragoste izvorăsc cina, patima și liturghia, și această unică dragoste în aceste trei puncte diferite ale spațiului și timpului operează aceeași jertfă, pentru iertarea păcatelor, prin jertfirea și oferirea aceluiași Trup și Sânge sub trei stări diferite: la

71. Comp. Fr. Wieland, *op. cit.*, p. 206 seq.; O. Casel, *artic. cit.* din JLv, II (1922), 25 seq. și Dr. O. Căciulă, *Ἡ θεία σύχαριστία ὡς θυσία*, Atena, 1932, pp. 337—338.

72. Comp. și J. Kramp, *op. cit.*, p. 124.

Cină Trupul pasibil și muritor, pe cruce Trupul pasibil și murind, la liturghie Trupul nepasibil și nemuritor. Dar starea nu schimbă întru nimic esența lucrului și în identitatea persoanei lui Iisus — întru Care se realizează întreaga noastră răscumpărare — noi avem identitatea și unitatea jertfei Sale»⁷³.

6. Sacerdoțiul liturgic. Mântuitorul^{73 a}, Sfântul Duh și preotul, ca săvârșitori ai Sfintei Jertfe

După ce am văzut ce ne spune Cabasila despre jertfa în sine și despre materia sau obiectul ei, să trecem acum la chestiunea *sacerdoțiului liturgic*, chestiune care, de altfel, este indisolubil legată de cea a esenței jertfei.

Erminia lui Cabasila lasă să se distingă lămurit un întreg sacerdoțiu în liturghie, și anume: al Mântuitorului, al Sfântului Duh și al preotului liturghisitor. Bineînțeles, nu trebuie să ne așteptăm la o tratare sistematică a acestei chestiuni, în capitole speciale; în schimb însă, întâlnim în *Erminie* suficiente mențiuni izolate și incidentale, în care se delimitează, mai mult sau mai puțin precis, rolul fiecăruia dintre cei trei factori care conlucrează la efectuarea jertfei aduse în liturghie.

Cabasila repetă cunoscutul adevăr dogmatic că, dintre Persoanele Sfintei Treimi, Fiul este Acela ce Și-a luat asupra-Și de bunăvoie sarcina mântuirii neamului omenesc. Astfel, explicând începutul Antifonului al treilea: «Veniți să ne bucurăm de Domnul și să strigăm lui Dumnezeu, Mântuitorului nostru...» (Ps. XCV, 1—3), Cabasila spune: «Mântuitor și mântuire Îl numește Scriptura pe Hristos, pentru că dintre Persoanele dumnezeieștii Treimi numai Fiul S-a făcut pe Sine săvârșitor al mântuirii noastre și toate le-a făcut prin Sine Însuși, după cum zice Pavel (Evr. I, 3): «prin Sine Însuși săvârșind curățirea păcatelor noastre» (Cap.

73. Etienne Lajeunie O. P., *La Messe, sa signification et sa valeur*, VSp, an. XXII, nr. 2 (Mai 1940), pp. 125—126.

73 a. Despre sacerdoțiul liturgic al Mântuitorului (Hristos ca preot și arhiereu), vezi și Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfintele Taine*, Cap. 44 și 45 (trad. rom. 64—65).

XIX, col. 412 A. Comp. și Cap. XXVI, col. 424 C). Iar mântuirea a realizat-o Fiul mai ales prin jertfirea Sa pe cruce. Cum s-a împlinit această jertfă, Cabasila o arată în Cap. V al *Erminiei*: «Iisus Și-a luat singur, din frământătura firii noastre, trupul, pe care chiar de la zămislire l-a închinat Tatălui ca dar, cu care a trăit și a pățimit pe pământ și pe care, în cele din urmă, El Însuși l-a adus ca jertfă prin moartea sângeroasă și dureroasă de pe cruce. Față de alte jertfe, jertfa adusă de Mântuitorul se caracterizează — precum am mai spus — prin aceea că Hristos S-a jertfit singur pe Sine. El a fost adică în același timp «și preot și jertfă și altar»⁷⁴, cum zice Cabasila, interpretând în acest sens citatul biblic în care Mântuitorul spune: «De aceea Eu Mă sfîntesc pe Mine Însuși...»⁷⁵. Același trup, cu care S-a jertfit, a fost apoi slăvit prin înviere și a fost înălțat la ceruri, devenind «etern și nestricăcios» (ἀχράτος ἡδὴ καὶ ἀθάνατον γινόμενον, Cap. XXXII, col. 440 B), adică fiind exceptat pentru vecie de la legea generală a pieirii și a destrămării fizice, căreia îi sunt supuse trupurile omenești. El este de atunci încoace ceea ce *Liturghierul* nostru numește «altarul cel mai presus de ceruri și înțeles numai cu mintea»⁷⁶ sau «altarul nostru prea dumnezeiesc», cum îl numește Pseudo-Dio-

74. Ὁ αὐτὸς ἐστὶ καὶ ἱερεὺς, καὶ θυσιαστήριον καὶ ἱερεῖον, Cap. XXX, col. 436 D.

75. Ioan XVII, 19. Comp. și Fericitul Augustin, *De Trinitate*, IV, 14: «...unus ipse esset qui offerebat, et quod offerebat» (P. L., t. XLII, col. 901); Teodor de Andida, Προβλεπία κεφαλαιώδης, Cap. XXIX: «Același este și miel și jertfă și arhiereu, în veci». (P. G., t. CXL, col. 456 D).

76. Ἱεροποιῦν καὶ νοεῖν θυσιαστήριον, *supercoeleste et intelectuale altare*. Vezi de ex. Rug. a cincea de la Utrenie, Rug. tămădiei și Rug. punerii înainte (de la Proscomidie), *Ectenia* de după Axion, Rug. de după Vohodul cel mare la Lit. Sf. Vasile etc. (La Br, p. 359, 360, 390, 401 și Lit. rom., ed. cit., p. 49, 80, 82, 126, 162).

Liturghiile românești traduc de obicei pe νοεῖν cu *înțelegător* (adică *inteligibil*), afară de ediția București, 1937 (p. 161), care traduce cu *duhovnicesc*. În loc de *înțelegător* — care e prea arhaic — și de *duhovnicesc* — care e inexact — noi adoptăm traducerea: *înțeles numai cu mintea*, propusă de Pr. Prof. P. Vintilescu, în *Contribuții la revizuirea Liturghierului român. Proscomidia, Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur*. Studiu și text, București, 1931, p. 140, nota 243.

nisie Areopagitul⁷⁷. Pe el se săvârșește de-a pururea liturghia cea fără de materie din ceruri și tot pe el sunt înălțate, adică primite și sfințite, darurile aduse de noi la liturghie (vezi Cap. XXX, col. 436 D-437 A).

Înălțându-Se însă la cer, Mântuitorul a lăsat Bisericii puterea care să-i ajute a îndeplini porunca dată de El la Cină: «*Aceasta să faceți întru pomenirea Mea*»⁷⁸. Și care e această putere? E Sfântul Duh, puterea care a întrarmat de sus pe Sfinții apostoli, după cum le spusese Domnul: «*Iar voi rămâneți în cetatea Ierusalimului, până ce vă veți îmbrăca cu putere de sus*»⁷⁹. Aceasta (adică prefacerea Cinstitelor Daruri) este lucrarea (efectul) acelei pogorări a Sfântului Duh; căci nu S-a pogorât odată, ca apoi să ne părăsească, ci este și va fi cu noi până la sfârșit. Căci de aceea L-a trimis Mântuitorul, ca să rămână cu noi în veci: «*Duhul Adevărului, pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede și nici nu-L cunoaște; voi însă îl cunoașteți, căci cu voi rămâne și întru voi este*» (Ioan XIV, 17). El săvârșește tainele

77. Vezi Despre ierarhia bisericească, IV (Despre mir), 3, 12 (Mon. euch. lit., p. 327): «Dacă altarul nostru cel preadumnezeiesc este Iisus, El, sfințirea cea preadumnezeiască a duhurilor celor divine, în care noi, sfințiți după cuvântul Scripturii (Rom. V, 2; Efes. II, 18; Ioan XVII, 19) și făcuți în chip mistic jertfe de ardere, dobândim intrare, atunci să privim cu ochi supralumești chiar la altarul cel preadumnezeiesc (pe care se consacră și se sfințește tot ceea ce primește sfințenie), întrucât acesta este sfințit de însuși mirul cel preadumnezeiesc» (Citat după trad. rom. de Pr. Cicerone Iordăchescu, Chișinău 1932, p. 117).

Comp. și Sf. Ambrozio, De Sacramentis, V, 2, 7: «Quid est enim altare, nisi forma Corporis Christi» (P. L., t. XVI, col. 467 A); Sf. Ioan Gură de Aur, Omilia XX, 3 la II Cor.: «Minuat este iarăși acest lucru, că (altarul) este piatră după fire, dar devine sfânt pentru că primește trupul lui Hristos; acela însă (altarul ceresc) este sfânt, pentru că este însuși trupul lui Hristos» (P. G., t. LXI, col. 540); Sf. Chiril al Alexandriei, Despre închinarea în duh și în adevăr, IX, 310: «Așadar, El însuși (Hristos) este altar și jertfelnic, El este tămăie și arhiereu» (P. G., t. LXVIII, col. 625 B). Vezi și alte texte patristice de acest fel la F. J. Dölger, Die Heiligkeit des Altares und ihre Begründung im christlichen Altertum, în Antike und Christentum, II (1930), pp. 161—183.

78. Luca XXII, 19 și I Cor. XI, 25.

79. Luca XXIV, 49 și Fapte I, 4.

(τὰ μυστήρια τελεσιουργεῖ) prin mâna și limba preoților (Cap. XXVIII, col. 428 A).

Izvorul puterii harismatice sacramentale sau sfințitoare a preoției (ἁγιαστικὴ δύναμις) este deci, după Cabasila, Sfântul Duh. Căci, după cum accentuează el în altă scriere a lui, precizând rolul fiecărei Persoane treimice în iconomia mântuirii, «Tatăl ne-a creat, prin Fiul am fost creați din nou, iar Duhul e Cel ce dă viață» (Comp. Ioan VI, 63)⁸⁰. Sfântul Duh este deci Cel ce săvârșește sau operează lucrările sfinte (ierurgiile), prin mijlocirea preoților. Pentru a exprima exercitarea activă a acestei puteri a Sfântului Duh, Cabasila întrebuintează de obicei termenul de τελεσιουργέω. Prin ceea ce noi numim îndeobște har, el nu înțelege altceva decât «părtașia (κοινωνία) Sfântului Duh», care se capătă prin mijlocirea Sfintelor taine (Cap. XIV, col. 400 C; Comp. și Cap. XXVI, col. 424 C). Concepția lui Cabasila despre ființa sau esența harului se află deci în perfectă concordanță cu doctrina îndeobște admisă în Biserica Ortodoxă, după care, deși cauza harului e Hristos, harul e propriu Duhului Sfânt, care desăvârșește și termină mântuirea noastră.

Se înțelege deci, de la sine, rolul activ și fundamental, pe care îl are Sfântul Duh în săvârșirea jertfei. El e Acela care operează, în chip nevăzut, prefacerea Cinstitelor Daruri, adică actul de jertfă. Căci, după cum am văzut, darurile se sfințesc «primind ele pe Preasfântul și atotputernicul Duh» (Cap. XXVII, col. 425 B)⁸¹. Tot Duhul e Acela «care dă iertarea păcatelor, celor ce se împărtășesc cu Sfintele Daruri» (Cap. XXXIV, col. 444 D). În sfârșit, atunci «când jertfa

80. Despre viața în Hristos, cart. II (P. G., t. CL, col. 532 D).

81. Comp. Sf. Ioan Damaschin, op. cit., cart. IV, cap. 13: «După cum toate câte a făcut Dumnezeu, le-a făcut cu energia Sfântului Duh, tot astfel și acum, energia Duhului lucrează cele mai presus de fire... Și acum mă întreb cum pâinea se face trupul lui Hristos, și vinul și apa, sângele lui Hristos? Ți-o voi spune eu. Sfântul Duh Se pogoră peste ele și face pe acelea ce sunt mai presus de cuvânt și de cuget», P. G., t. XIV, col. 1141 A (Citat după trad. rom. cit., pp. 263—264).

este adusă și darurile s-au sfințit, El (Duhul) se sălășluiește în cei ce cu vrednicie se împărtășesc cu ele» (Cap. XXXVII, col. 452 A). Cabasila atribuie Sfântului Duh chiar și un rol de *mijlocitor*. Referindu-se la ectenia de după sfințirea darurilor, în care ne rugăm ca Dumnezeu să ne trimită harul Sfântului Duh, Cabasila zice: «Căci *mijlocitorul* (μεσίτης) este același și atunci (adică în ziua pogorării) și acum (adică la liturghie): el e Însuși Duhul» (Cap. XXXVII, col. 452 C).

Izvorul și puterea prin excelență a preoției, Arhiereul cel mare, Care jertfește și Se jertfește în liturghie, este însă Mântuitorul Însuși. Căci, după cum zice Cabasila, «Fiul a trimis nouă nu numai pe Duhul ca să rămână cu noi, ci și El Însuși a făgăduit că va rămâne cu noi până la sfârșitul veacului» (Comp. Matei XXVIII, 20). *Mângâietorul (Duhul) stă însă de față în chip nevăzut, pentru că El nu S-a intrupat, pe când Domnul (Mântuitorul) se și vede și poate fi pipăit în înfricoșatele și Sfintele Taine, ca unul care a primit firea noastră și o și poartă în veci. Aceasta e puterea preoției, El e preotul* (ἀρχιεπίσκοπος ὁ ἱεροσούνης δόναμις, οὗτος ὁ ἱερεὺς). Căci nu S-a adus pe Sine și nu S-a jertfit o dată, ca apoi să-și lase preoția, ci îndeplinește pentru noi necurmat această slujire preoțească (διηνεκῇ ταύτην λειτουργεῖ τὴν λειτουργίαν ἡμῖν), prin care este și mijlocitor (παράκλητος) pentru noi către Dumnezeu, în veci (Comp. Evr. VII, 24—25). De aceea s-a și zis despre El: «Tu ești preot în veac...»⁸² (Cap. XXVIII, col. 428 B). Precum am văzut însă, acest sacerdoțiu veșnic al Mântuitorului nu constă într-un nou act de jertfire a Sa în liturghie, ci în primirea jertfei noastre într-a Sa proprie, pe care a adus-o pe cruce⁸³.

82. Ps. CX, 4 și Evr. VII, 17. Comp. și Gherman al C-polului, *Istorie bisericească și teorie mistică*, P. G., t. XCVIII, col. 433.

83. Fr. Renz (op. și t. cit., pp. 651—656) expunând, între altele, și teoria lui Cabasila despre jertfa liturgică, afirmă, fără nici un temei, că Nicolae Cabasila ar distinge, în exercitarea sacerdoțiului liturgic al Mântuitorului, două acte deosebite, și anume: pe de o parte *actul de aducere sau de ofrandă* (Darbringungsakt), iar pe de alta *actul de jertfă* (Opferungsakt, actus sacrificialis), acesta din urmă înțeles ca o

Dar, deși Fiul este preot și sfințitor (ἱερεὺς ὄντα καὶ ἁγιαζόντα) al jertfei noastre, totuși epiclesa — adică rugăciunea pentru sfințirea darurilor — este adresată lui Dumnezeu Tatăl, iar nu Fiului. Cabasila constată acest fapt și, căutându-i explicația, zice că facem așa «ca să știi că Mântuitorul are puterea de a sfinți nu ca om, ci ca Dumnezeu, și prin puterea dumnezeiască pe care o are comună cu Tatăl» (Cap. XXXI, col. 437). Ca Persoană treimică, Fiul, ca Unul ce este nedespărțit de Tatăl, este adică în liturghie în primul rând *termen*, sau *primitor* (δεχόμενος) al jertfei noastre și în al doilea rând *preot* sau *subiect* al ei. Iar preoția sau sacerdoțiul Său veșnic și-o exercită Mântuitorul în liturghie mai ales prin acțiunea Sa de *mijlocire* (μεσιτεία). Conform Scripturii, după care singurul mijlocitor între Dumnezeu și oameni este omul Iisus Hristos (I Tim. II, 5), Cabasila zice: «...Singur Mântuitorul Însuși este toată puterea care mijlocește și care ne poate da sfințirea» (Cap. XXX, col. 436 B). Întemeiat pe Ioan XIV, 13: «Toate câte veți cere de la Tatăl în numele Meu, va da vouă», Cabasila zice că Mântuitorul e «Cel care primește cererile» (τὰ αἰτήματα ληφόμενος, Cap. XXXV, col. 448 C), adică Cel prin care rugăciunile noastre se înalță la Dumnezeu. Dar, după cum prin El cerem, tot prin El și primim de la Dumnezeu. Căci, accentuează Cabasila într-altă scriere a lui, «nu există absolut nici o binefacere, din cele ce se dau oamenilor împăcați cu Dumnezeu, care să nu fie dată prin Cel ce S-a făcut mijlocitor între Dumnezeu și oameni»⁸⁴.

Încercând însă să explice în ce constă mai îndeaproape această *mijlocire* a Mântuitorului în liturghie, unii teologi anteriori lui Cabasila ajunseseră la interpretări greșite. Astfel, pentru Teodor de Andida, cuvintele prin care

adevărată *junghiere* a lui Hristos (*Schlachtung Christi*). E de prisos să mai arătăm că distincția făcută de Renz în teoria lui Cabasila se bazează probabil pe o interpretare unilaterală și greșită a unor anumite texte izolate din *Erminia*, iar nu pe studiul integral al acesteia. Comp. și J. Kramp (op. cit., p. 1667, nota 1), care combate pe Renz.

84. Despre viața în Hristos, cart. III (P. G., t. CL, col. 577 B).

liturghisitorul pomenește pe sfinți (în cursul rugăciunii de mijlocire din liturgia Sf. Ioan Gură de Aur), nu pot fi înțelese decât ca rostite în locul și în numele Mântuitorului, căci numai El ar putea *mijloci* pentru sfinți. Mijlocirea Mântuitorului în liturghie ar consta deci, după Teodor, nu numai în exercitarea sacerdoțiului Său veșnic, ci și în înseși cuvintele și rugăciunile din liturghie⁸⁵; ar fi deci o mijlocire verbală, într-o nimic deosebită de a liturghisitorului.

Cabasila combate cu toată vehemența o asemenea interpretare simplistă și antropomorfică, precizând totodată în ce constă mijlocirea și servirea preotească a Mântuitorului în liturghie, în raport cu rolul preotului liturghisitor. «Va obiecta cineva — presupune el — că Hristos ar putea mijloci și pentru sfinți și chiar pentru Maica Domnului, întrucât El este săvârșitorul acestei Sfinte jertfe (μὴν ὁ Χριστός ἐστὶ ὁ ταύτην τελῶν ἱερουργίαν). Dar lucrul acesta nu se poate,

85. Vezi Teodor de Andida, Προθεωρία κεφαλαίων, Cap. XXVIII și XXIX: «Eu cred că aceste cuvinte «*Mai ales pentru Preasfânta, Curata...*» etc. sunt rostite în locul și în numele Mântuitorului... Mai exact e să socotim că acestea (adică actele și cuvintele din rânduiala liturghiei) se rostesc și se săvârșesc ca din partea lui Hristos. Căci ceea ce se jertfește în chip nesăngerat este Fiul și Cuvântul; și Același este și mieii și jertfă și arhiereu, în veci. Deci El mijlocește pentru noi la Tatăl Său. Dar chiar și acel: «*Luăți, mâncați, acesta este trupul Meu*», rostit de către preot, nu e rostit ca din partea lui Hristos Însuși? Prin urmare, cele rostite de arhiereu la Sfânta jertfă se înțeleg în trei chipuri: unele ca din partea unui mijlocitor (ales) dintre oameni și aducător către Tatăl (adică preotul), altele după imitarea puterilor cerești, iar altele ca din partea lui Hristos-Dumnezeu Însuși» (P. G., t. CXL, col. 456—457).

Subliniem că părerea exprimată aici de Teodor, cu privire la rostul și semnificația cuvintelor de instituire inserate în anafora liturgică, este într-o câțva primejdioasă pentru doctrina ortodoxă a epiclesei. Am arătat (p. 220, nota 34) că în textul anaforelor liturgice aceste cuvinte au de fapt sensul și caracterul unei simple istorisiri. A crede însă că ele sunt rostite de liturghisitor în locul și în numele Mântuitorului, așa cum face Teodor de Andida, înseamnă — ipso facto — a confirma și puterea sfînșitoare pe care le-o atribuie latinii. De aceea, autorii ortodocși ca Teodor procură, fără să-și dea seama, argumente pe care latinii le întorc împotriva ortodoxiei. Un teolog romano-catolic chiar citează textul de mai sus din Teodor de Andida, pentru a demonstra că și ortodocșii cred în puterea sfînșitoare a cuvintelor de instituire, ca și latinii, vezi M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, III, 280.

căci nu acesta e chipul în care mijlocește Hristos. El S-a făcut *mijlocitor* (μεσίτης) între Dumnezeu și oameni, dar nu prin cuvinte sau rugăciuni, ci prin Sine Însuși. Căci întrucât El era și Dumnezeu și om, a unit pe Dumnezeu cu oamenii, făcându-Se pe Sine hotar comun între amândouă firile (cea dumnezeiască și cea omenească). A socoti însă că El mijlocește totdeauna prin rugăciunile din liturghie, este un lucru plin de toată blasfemia și absurditatea. Căci, cu toate că El Însuși este săvârșitorul Sfinte jertfe, totuși nu-I atribuim Lui toate cele ce se săvârșesc și se rostesc într-însa. Într-adevăr, El Însuși este Acela care săvârșește lucrarea (obiectul) tainei și scopul ei, adică sfînșirea darurilor și sfînșirea credincioșilor; dar rugăciunile, invocațiile și cererile pentru acestea sunt ale preotului. Cele dintâi aparțin Stăpânului, celelalte sunt ale robului. Preotul se roagă, iar Hristos îndeplinește rugăciunile; Mântuitorul dă, iar preotul mulțumește pentru cele date; preotul oferă, iar Domnul primește darurile. Căci și Domnul aduce daruri, dar El Se aduce Tatălui pe Sine și pe aceste daruri, când ele au devenit El Însuși, adică după ce s-au prefăcut în Trupul și Sângele Lui. Și fiindcă se dăruiește pe Sine, pentru aceasta se zice că El este și *Cel ce aduce* (ὁ προσφέρων) și *Cel ce Se aduce* (ὁ προσφερόμενος) și *Cel ce primește* (προσδεχόμενος)⁸⁶: El aduce adică și primește ca Dumnezeu și Se aduce ca om⁸⁷.

86. Vezi Rugăciunea pe care o citește preotul în timpul Heruvicului: «Că Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te împarți, Hristoase, Dumnezeu nostru...» (Br 378 și Lit. rom., ed. cit., 108). Comp. și Sf. Simeon al Tesalonicului, *Tălcuire despre dumnezeiescul lăcaș...*, 88: «Însuși Hristos este Cel ce lucrează prin preot, împreună cu Părintele și cu Duhul. Însuși este Cel ce aduce și Cel adus, Cel ce jertfește și Cel jertfit, Cel primit și Cel împărțit...» (P. G., t. CLV, col. 736 D — 737 A și trad. rom. cit., p. 264).

87. Concepția lui Cabasila se deosebește, în acest punct, de cea curentă în teologie. După aceasta din urmă, Mântuitorul este atât jertfitor sau aducător (προσφέρων) cât și jertfit sau adus (προσφερόμενος) ca om, pe când după Cabasila, precum se vede, Mântuitorul este aducător (προσφέρων) ca Dumnezeu. Probabil de aceea, atunci când vorbește de Mântuitorul ca mijlocitor (Cap. XXX, col. 436 B) el citează versetul clasic de la I Tim. II, 5 omițând cuvântul om (ἄνθρωπος) de pe lângă Iisus Hristos (Vezi și J. Kramp, op. cit., p. 153).

Căci preotul aduce darurile, iar Domnul le primește pe când ele sunt încă pâine și vin. Și cum *primește* Hristos darurile? Sfințindu-le, prefăcându-le în Trupul și în Sângele Său; căci *a primi* înseamnă *a-și însuși*, după cum s-a spus. Acesta e chipul în care îndeplinește Hristos această sfântă slujbă; în acestea constă *preoția Lui*» (Cap. XLIX, col. 477).

Ceva mai mult, după Cabasila, chiar în momentul împărtășirii credincioșilor, tot Hristos este adevăratul «sfințitor și săvârșitor» (ὁ ἁγιάσας καὶ τελέσας, Cap. XLII, 457 D), iar nu liturghisitorul, care este numai un instrument sau organ al Său. Căci preotul, înainte de împărtășire, «se roagă lui Hristos, Cel ce este jertfa, preotul, pâinea, ca El Însuși să Se dea pe Sine, prin preot, robilor Săi» (Cap. XXXV, col. 448 C). Vorbind apoi despre efectele sfințitoare ale împărtășirii cu Sfintele Taine, Cabasila demonstrează — după cum vom arăta mai pe larg ceva mai târziu — că și sufletele morților se bucură de participarea la roadele împărtășirii. Aceasta se explică prin aceea că «și sufletele morților au pe Preotul cel veșnic, Care săvârșește pentru ele toate ale liturghiei și Care se împarte și aceloră dintre vii care se împărtășesc cu adevărat. Căci nu toți cei cărora le dă preotul se împărtășesc cu adevărat, ci numai aceia cărora le dă Însuși Hristos. Căci preotul împărtășește, într-adevăr, pe toți cei ce vin la împărtășire; Hristos însă, numai pe cei vrednici de împărtășire. De aici se vede că săvârșitorul tainei (împărtășirii) și sfințitorul sufletelor — atât ale viilor, cât și ale morților — este chiar Mântuitorul Însuși» (Cap. XLIII, col. 461 B). Mântuitorul este deci, după Cabasila, preotul sau săvârșitorul nu numai al jertfei euharistice — adică al sfințirii și prefacerii darurilor — ci și al tainei Sfintei Euharistii, adică al împărtășirii.

Spre deosebire de mijlocirea preotului liturghisitor — care este o mijlocire omenească, pur verbală — mijlocirea lui Hristos în liturghie este deci reală și efectivă, adică realizată în faptă și, în plus, este veșnică. Clasic în această privință este Cap. XLIV al *Erminiei*, intitulat *Despre mijlocirea lui Hristos*, din care cităm: «Căci mijlocitor (μεσίτης) este

〈Fiul〉 prin Care S-au făcut toate bunătățile care ni s-au dat nouă de la Tatăl, sau care — mai bine-zis — ni se dau întotdeauna. Căci n-a mijlocit numai o dată și ne-a dăruit toate cele pentru care a mijlocit, pentru ca apoi să ne părăsească, ci mijlocește în veci, nu prin niște cuvinte și prin rugăciuni cum fac mijlocitorii de rând (οἱ προσευταί), ci cu fapta. Dar care e această faptă? Este că unește cu Sine și că împarte darurile proprii prin Sine, după vrednicia și după măsura curăției fiecăruia...» (Cap. XLIV, col. 464). Liturghia reprezintă deci, prin excelență, mediul și forma prin care Mântuitorul continuă să-și exercite, în chip real și sensibil, acțiunea Sa de unic și veșnic mijlocitor între Dumnezeu și oameni. El mijlocește mai întâi prin sfințirea darurilor noastre, adică prin primirea, integrarea sau incorporarea lor în sfânta Sa umanitate jertfită, și apoi prin împărtășirea noastră din ele, adică prin dumnezeiasca dăruire de Sine, sub forma văzută a Sfintei Împărtășanii. Astfel, *jertfa* și *taina* nu sunt, în esență, decât cele două aspecte sau chipuri ale lucrării de mijlocire a Mântuitorului în liturghie.

Cabasila este unul dintre rari teologi răsăriteni, la care găsim prețioase precizări asupra diferenței de esență dintre mijlocirea Mântuitorului de o parte și cea a sfinților și a Preasfintei Născătoare, de alta. Între aceste două feluri de mijlocire el caută să stabilească chiar o distincție de terminologie, întrebuițând pentru cea dintâi termenii de μεσίτης, μεσίτης și μεσίτης — termeni proprii vocabularului Noului Testament și celor mai vechi texte liturgice —, iar pentru cea de a doua pe cei de προσείας, προσευτής și προσεύω⁸⁸. Astfel, când Biserica pomeneste pe sfinți în rugăciunile de după sfințirea darurilor — zice Cabasila —, ea nu face altceva decât că «ii propune ca mijlocitori (πρόσεις). Căci, pomenind și enumerând pe sfinți, 〈Liturghierul〉 adaugă: «Cu ale căror rugăciuni de mijlocire (ὡς ταῖς προσείαις), cercetează-ne pe noi, Dumnezeu...». Și pomeneste și pe Maica lui Dumnezeu, ca niște robi, pe o stăpână și cer ca prin mijlocirile ei (ταῖς προσείαις αὐτῆς) și ale sfinților, să dobândească de la Dumnezeu

88. Comp. Pr. P. Vintilescu, *Verbul «a mântui» ca termen de invocare a Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu în pietatea ortodoxă*. Contribuție de filologie liturgică (Extras din «S.T.», an. VIII, 1940, vol. 2), București, 1941, p. 11.

cercetarea și purtarea Sa de grijă». (Cap. XLIX, col. 476 D și 477 D). De asemenea, la apolisul de la sfârșitul liturghiei, «ne întoarcem privirea spre iubirea de oameni a Celui ce singur poate să ne mântuiască. De aceea pomenește <preotul> aici pe mulți mijlocitori care ne stau în ajutor spre aceasta; și înaintea tuturor pe Preasfânta Maica lui Dumnezeu, prin care am și câștigat începutul milostivirii» (Cap. LIII, col. 489 D).

Mijlocirea aceasta a sfinților și a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu este cu totul de altă natură decât cea a Mântuitorului. Între aceste două chipuri de mijlocire este o deosebire de esență sau de substanță. Cea dintâi este «o rugăciune de mijlocire (προσέλευσις), așa cum este pe alt plan mijlocirea preoților în liturghie. Mijlocirea Mântuitorului constă însă în exercitarea sacerdoțiului Său, la baza căruia stă propria Sa jertfă. El dă de la El sau din al Său. El este mijlocitor direct între oameni și Dumnezeu și ne mântuiește prin propria Lui putere, pentru rugăciunile Prea Curatei Maicii Sale, cum se spune în apolis»⁸⁹.

Cam la atâta se reduce ceea ce găsim în *Erminia* lui Cabasila cu privire la sacerdoțiul activ al Mântuitorului în jertfa liturgică. Evident, în esența ei, această doctrină nu e nouă. Ea are fundamente adânci în Sf. Scriptură — și mai ales în Epistola către Evrei —, în textele liturgice, precum și în literatura patristică din epoca de aur a Bisericii creștine, cu deosebire în *Omiliile* Sfântului Ioan Gură de Aur⁹⁰. Cabasila are însă meritul de a o fi dezvoltat și aprofundat, în multe din amănuntele ei, cu o precizie și cu o siguranță într-adevăr admirabile, după cum s-a văzut din citatele făcute.

Trecând acum la rolul preotului liturghisitor în efectuarea Sfintei jertfe, se pare că Nicolae Cabasila socotește acest rol mult mai restrâns decât cum este admis de obicei în concepția curentă. Potrivit acestei concepții, preotul îndeplinește

89. *Idem*, *Ibidem*.

90. Vezi de ex. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I*, 6. Despre trădarea lui Iuda: «Și acum este de față Hristos; Acela care a înfrumusețat masa aceea (de la Cină), o înfrumusețează acum și pe aceasta. Căci nu omul este cel care face ca cele puse înainte să devină trup și sânge al lui Hristos, ci Însuși Hristos, Care S-a răstignit pentru noi. Preotul care rostește cuvintele acelea, stă îndeplinind un rol; dar puterea și harul sunt ale lui Dumnezeu» (P. G., t. XLIX, col. 380).

în liturghie un rol dublu: pe de o parte el este un *representant* sau *imputernicit* al Mântuitorului, iar pe de alta este un *interpret*, *mijlocitor* sau *delegat* al Bisericii, adică al obștii credincioșilor⁹¹. Despre primul din aceste două roluri ale preotului, Cabasila nu amintește însă niciodată; el nu spune nicăieri, în *Erminia* sa, că liturghisitorul jertfește sau aduce în locul ori în numele lui Hristos⁹². Ignorează Cabasila calitatea sau denumirea de reprezentant al Mântuitorului, ce se atribuie de obicei sfinților slujitori în exercițiul funcțiunii lor liturgice? Probabil că nu, deoarece ideea aceasta era una din ideile cele mai familiare teologiei creștine, atât înainte de Cabasila⁹³, cât și după el⁹⁴. Credem că este vorba mai degrabă de o tăcere intenționată a autorului *Erminiei*. El va fi voit adică să evite probabil de a mai repeta și acredita o idee pe temeiul căreia unii teologi anteriori ajunseseră la concluzii exagerate sau de-a dreptul eronate. Astfel, în comentariul său liturgic, Teodor de Andida afirmase că mijlocirea liturghisitorilor în favoarea sfinților e posibilă, fiindcă în liturghie sfinții slujitori reprezintă pe Însuși Marele Arhiereu, adică pe Mântuitorul⁹⁵. Or, după cum vom vedea ceva mai târziu, Cabasila respinge cu tărie interpretarea pomenirii sfinților ca o mijlocire a preotului în favoarea lor. De aceea, probabil, Cabasila diminuează, cu bună știință,

91. Vezi Pr. P. Vintilescu, *Preotul în oficiul său de liturghisitor*, «BOR», an. XLVII (1929), pp. 514—524.

92. Comp. și J. Kramp, *op. cit.*, pp. 153 și 167, nota 1.

93. Vezi de ex. Sf. Ciprian, *Epist. LXIII*, 14: «...Sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse» (P. L., t. IV col. 397 B). Vezi de asemenea Teodor de Mopsuestia (notele 12 și 13).

94. Vezi de ex. Sf. Simeon al Tesalonicului, *Tălcuire despre dumnezeiescul lăcaș...*, 12, 29, 56 etc. (P. G., t. CLV, col. 705 B, 709, 720 D și trad. rom. cit., pp. 254, 255, 259 etc.).

95. Vezi Teodor de Andida, *op. cit.*, Cap. XXVIII: «Și să nu-mi obiecteze cineva: cum este oare cu puțință arhiereilor să mijlocească pentru acești sfinți? Într-adevăr, aceasta nu este deloc cu neputință celor învredniciți, deoarece ei reprezintă persoana Mare-lui Arhiereu (τὸ τοῦ Μεγάλου Ἀρχιερέως φέρουσι πρόσωπον)», P. G., t. CXL, col. 453 D — 456 A. Vezi și pp. 101—102, n. 85.

rolul preotului în liturghie, tocmai pentru că unii îl exageraseră așa de mult. El accentuează, în consecință, că preotul în funcția sa liturgică este nu un *reprezentant* în sensul de *chip* (τύπος) al Mântuitorului, ci — mai degrabă — un simplu *slujitor* sau *organ* (ὀργανόν) al harului sau al Sfântului Duh. Preotul este, cu alte cuvinte, ceea ce în limbaj scolastic se numește *causa instrumentalis* a Sfintelor Taine. Prin mâna și prin limba lui, Sfântul Duh operează (τελεοῦργεῖ) lucrările sfinte.

Acest accent în preocupările lui Cabasila tindea, de altfel, să justifice și doctrina lui *ex opere operato*, pe care el o admite fără rezerve. Preotul fiind adică un simplu instrument sau slujitor al harului, personalitatea sa neavând nici un fel de influență asupra tainelor săvârșite de el, iar eventuala sa nevrednicie morală nu prejudiciază cu nimic nici scopul liturghiei, adică sfințirea darurilor, nici efectele sfințitoare ale acestora. Cabasila combate, de mai multe ori în cursul *Erminiei*, pe cei ce pun la îndoială eficacitatea Sfintelor Taine slujite de un cleric îngreuiat de păcate. «Ar putea să se îndoiască de aceasta — zice el — numai unul care ar crede că preotul însuși este atotputernicul sau stăpânul aducerii acestor daruri. Dar nu e așa! Ci cel ce operează de drept (κατὰ δίκην) aducerea acestora, e harul care sfințește... iar liturghisitorul (ὁ λειτουργῶν) e un slujitor (ὀργανόν) al harului. Căci el nu aduce nimic de la sine însuși și nici nu cutează să facă sau să spună <ceva> din socotința sau după părerea proprie; ci când aduce, el dă înapoi lui Dumnezeu numai ce a primit de la El, fie că e lucru, cuvânt sau obiect, după chipul în care i s-a poruncit; așa că darurile fiind aduse totdeauna așa cum îi place lui Dumnezeu, trebuie să-I fie plăcute și primite de El totdeauna. Căci ce <însemnătate are> dacă slujitorul este păcătos în cele ce stau în puterea lui? Căci păcătoșenia lui n-adaugă nimic darurilor și nici nu micșorează valoarea slujbei lui, după cum nici leacul doctoricesc nu e împiedicat de a fi tămăduitor, atunci când e făcut de vreun profan sau necunoscător în ale meșteșugului (medici-

nei), dacă acesta l-a alcătuit după prescripția și din porunca medicului. Căci <vindecarea> se capătă nu prin neștiința zadarnică a celui ce a administrat leacul, ci datorită priceperii medicului care a prescris mijlocul de vindecare. Căci din nepriceperea celui ce l-a administrat, leacul n-a pierdut nimic, ci din priceperea medicului și-a primit toată puterea. Tot așa și aici, harul operează (ἐργάζεται) totul, pe când preotul este numai un slujitor, care nu posedă de la sine însuși puterea de a sluji, pentru că și aceasta îi provine tot de la har. Fiindcă aceasta înseamnă preoția: o putere de a sluji (executa) cele sfinte»⁹⁶.

După cum am spus însă, Mântuitorul începe a-și exercita în chip activ sacerdoțiul Său în liturghie abia din momentul sfințirii sau prefacerii darurilor, moment pe care Cabasila îl numește *a doua aducere*. Până aici, rolul activ este al liturghisitorului. El săvârșește *prima aducere* a darurilor, adică cea simbolică de la proscomidiar, printr-un act concret. De aceea, zice Cabasila, nici nu era nevoie de cuvinte care să arate expres că preotul *aduce* sau *oferă*, ci el pomenește numai, nominal, sfântul sau categoria de sfinți în cinstea cărora se face aducerea (Cap. L, col. 484 D — 485 A). La a doua aducere însă, adică în momentul central și culminant al tainei, acțiunea liturghisitoare a preotului trece pe al doilea plan, fiind subordonată celei a harului; rolul activ este acum al Mântuitorului sau al harului divin, care lucrează prin preot, pe când oficiul preotului se reduce la simpla exprimare *verbală* a actului de aducere.

96. Τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἡ ἱερωσύνη, δύναμις ὀργανικὴ τις τῶν ἱερῶν (Cap. XLVI, col. 468 D — 469 A). Vezi și nota lui Salaville la cap. XLVI al *Erminiei* în trad. fr., pp. 250—253. Comp. și Sf. Simeon al Tesalonicului, *Tălcuire despre dumnezeiescul lăcaș...*, 88: «...Preotul nu lucrează ca om, ci Hristos lucrează cu Duhul Sfânt, prin preoția preoților» (P. G., t. CLV, col. 737 și trad. rom. cit., p. 265); Același, *Despre Sfintele Taine*, Cap. 41: «Nu lucrăm noi când săvârșim tainele, ci numai *slujim*, adică *servim* (λειτουργοῦμεν μόνον, ἢ τοὶ ὀργανοῦμεν). Ci Hristos însuși lucrează (ἐνεργεῖ) prin noi» (P. G., t. CLV, col. 184 A și trad. rom. cit., p. 61).

«La a doua aducere — zice Cabasila — s-ar părea că preotul nu face nimic. În realitate, aducerea se săvârșește, numai că se săvârșește în chip nevăzut — căci harul operează jertfa, în chip tainic, prin rugăciunile sfințitoare ale preotului —, prin urmare era nevoie de cuvinte care să exprime aducerea cea nevăzută. De aceea se și numește jertfa *slujbă cuvântătoare* (λογική λατρεία), pentru că preotul nu face nici o lucrare, ci aduce această jertfă servindu-se numai de cuvintele sfințitoare. Căci cea dintâi aducere (proscomidia) este un lucru cu puțință omului și de aceea, fiind săvârșită de preot, s-ar putea numi *slujbă lucrătoare* sau *activă* (πρακτική λατρεία); pe cea de a doua însă — adică prefacerea darurilor în dumnezeiescul Trup și Sânge, care constituie jertfa și care e mai presus de puterea omului — o săvârșește (ἐργάζεται) harul, iar preotul numai se roagă. De unde urmează că — deși jertfa e într-adevăr o lucrare reală, dar întrucât preotul nu făptuiește nimic într-însa, ci numai vorbește — pe drept cuvânt zicem că nu aduce în chip activ, ci săvârșește o *slujbă cuvântătoare*» (Cap. L-LI, col. 485) ⁹⁷.

97. Cuvântul grecesc λόγος înseamnă atât rațiune cât și cuvânt; prin urmare, derivatul său λογικός poate însemna atât rațional sau spiritual, cât și verbal sau cuvântător. În textele liturgice, expresia λογική λατρεία (θυσία) are de preferință sensul de cult rațional sau spiritual (cultus rationalis, rationalis, geistige Kult). Vezi Dr. O. Casel O. S. B., *Oblatio rationalis in der Liturgie*, în *Tübinger Theol. Quart.* 1917/18 (99), 429; *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg im Breisgau, 1923 (cap. III: *Das Opfer im Geiste*); *Die λογική θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung*, J.L.W., IV (1924) 37—47; Pr. P. Vintilescu, *Expresiunea «slujbă cuvântătoare» din Liturghierul român* (Extras din «S.T.», an. VII, 1938/39), București, 1939.

După cum se vede însă, Cabasila interpretează expresia λογική λατρεία adoptând pe cel de al doilea sens al adjectivului λογικός, adică verbal, îndeplinit prin cuvânt (Vezi și P. G., t. CXL, col. 433—434, nota 17), deși Hervet traduce aceeași expresie o dată prin cultus rationalis (în trad. titlului cap. LI, col. 486 A), iar alteori prin cultus rationalis aut verbalis (de două ori, în cursul capitolului LI). Comp. și J. Kramp, op. cit., p. 139, nota 1. Interpretarea lui Cabasila a fost adoptată și de traducătorii români ai *Liturghierului*, care au redat pe λογική λατρεία prin *slujbă cuvântătoare* (adică verbală), deși «o astfel de interpretare se referă numai unilateral la conținutul cuvântului λογικός» (Pr. P. Vintilescu, op. cit., p. 11).

Cabasila face chiar distincție de terminologie între lucrarea harului pe de o parte și cea a liturghisitorului de alta, în acest moment al liturghiei. El rezervă celei dintâi termenii de ἐνεργεῖν, ἐργάζεσθαι și, mai ales, τελεσιουργεῖν, iar celei de a doua, pe cel de ἱερουργεῖν ⁹⁸. De fapt, el a urmărit să accentueze lucrarea divină a harului în săvârșirea jertfei, atât înainte, cât și după sfințirea darurilor, încât neglijează aproape cu totul și subestimează rolul omului, adică al preotului liturghisitor. Căci, obiectiv vorbind, acesta din urmă efectuează și el o aducere sau o ofrandă reală în momentul sfințirii, iar liturgic, chiar după aceea, aducând definitiv darurile euharistizate sau transsubstanțiate, drept ofrandă din partea Bisericii ⁹⁹. Cabasila nu explică însă în ce raport de dependență stă preotul liturghisitor față de Mântuitorul, în această aducere definitivă a darurilor transsubstanțiate ¹⁰⁰.

Dacă liturghisitorul are un rol subordonat și dependent față de har, aceasta nu înseamnă însă că el ar fi, după Cabasila, un factor inutil și fără valoare în acțiunea liturgică. Cabasila a știut să se ferească de erezia în care vor cădea mai târziu protestanții. Dimpotrivă, el afirmă categoric că preotul este o condiție necesară și indispensabilă pentru efectuarea jertfei. Ne amintim cum, vorbind despre puterea sfințitoare ce se atribuie, în principiu, cuvintelor dumnezeiești ale instituirii, Cabasila spune că, pentru ca această

98. Aceași distincție o face și Sf. Simeon al Tesalonicului (*Despre Sfintele Taine*, cap. 41), care exprimă lucrarea Mântuitorului prin ἐνεργεῖν iar pe a preotului prin λειτουργεῖν și ὀψηρετοῦν (P. G., t. CLV, col. 181 D).

99. Vezi *Liturghierul*, la Rug. de mijlocire din cursul anaforei: «Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare pentru cei adormiți întru credință... Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare pentru lume, pentru sfânta sobornicească și apostolească Biserică...» etc. (Br. pp. 387, 389 și *Lit. rom.*, ed. cit., pp. 123—124).

100. Comp. și J. Kramp, op. cit., p. 154.

putere să-și facă efectul, ea trebuie neapărat pusă în mișcare de rugăciunea preotului: «Noi credem că însuși cuvântul Domnului este cel care săvârșește taina, *însă numai prin preot*, prin cererea și prin rugăciunea lui» (Cap. XXIX, col. 429 B). Rugăciunea preotului este de asemenea indispensabilă în efectuarea tuturor celorlalte taine și ierurgii, fiindcă *preotul împreună cu jertfa și cu altarul sunt cei trei factori* «care ne procură mijlocirea și au puterea de a sfinți» (τὰ μυστήρια συνάγοντα καὶ ἁγιάζειν δυνάμενα. Cap. XXX, col. 436 B).

Dacă despre preot ca reprezentant al Mântuitorului în liturghie Cabasila nu ne spune nimic, în schimb el vorbește mai mult despre cealaltă latură a misiunii liturghisitorului, și anume cea de mijlocitor al Bisericii sau al obștii credincioșilor. Se știe că în concepția ortodoxă, spre deosebire de cea protestantă, preotul este o verigă indispensabilă de legătură între credincioși sau laici și Dumnezeu. În această calitate, el îndeplinește o dublă funcțiune: pe de o parte prezintă lui Dumnezeu ceea ce oferă credincioșii (darurile, închinarea și rugăciunile sau cererile lor), iar pe de alta transmite poporului ceea ce vine de la Dumnezeu, adică harul Său. După cum am văzut, el este cel care primește din mâinile credincioșilor darurile lor de jertfă, pentru a le depune pe altar și a le afierosi sau consacra ca dar lui Dumnezeu. Tot el este cel ce rostește și prezintă lui Hristos cererile și mulțumirile poporului, exprimate în molitfele sau rugăciunile tainice care alcătuiesc formularul Sfintei liturghii. Cu prilejul explicării ecteniei celei mari de la începutul liturghiei, Cabasila zice: «Preotul îndeamnă dintru început pe popor la rugăciune, el fiind orânduit și însărcinat al poporului pentru acest lucru; dar el este ca un împuternicit și mijlocitor al lor (ὡς πρεσβυτέρης αὐτῶν καὶ μεσίτης), pentru ca rugăciu-

nea lui să poată mult lucrând, cum zice apostolul Iacob»¹⁰¹ (Cap. XII, col. 393 B). Tot el dă tonul și atunci când e vorba de mulțumirea ce trebuie adusă lui Dumnezeu, căci «preotul mulțumește cel dintâi lui Dumnezeu Tatăl, mai înainte de a da Taina împărtășaniei» (Cap. XXVII, col. 425 A).

Față de credincioși, preotul se bucură, prin urmare, de favoarea unei legături mai strânse și mai intime cu Dumnezeu, legătură care se creează în timpul Sfintei liturghii, în virtutea harului ce lucrează prin preot. Iată ce spune Cabasila în această privință, explicând rugăciunea numită *amvonului*: «Aici însă trebuie să luăm seama cum, după Sfânta jertfă și după doxologia cea pentru ea, întrucât s-au împlinit toate cele convenite față de Dumnezeu, preotul desfășându-se oarecum din legătura cu Dumnezeu și din înălțimea aceea, pare că se coboară puțin câte puțin în mijlocul oamenilor. Și aceasta o face cu sfințenia convenită; o face, adică, rugându-se. Și felul și locul rugăciunii dovedesc că el coboară. Căci până aici se ruga înlăuntrul altarului și în taină, fără să-l audă nimeni și ațintit spre Dumnezeu; acum însă, face rugăciunea pentru Biserică și pentru toți credincioșii, ieșind din altar și stând în mijlocul credincioșilor și în auzul tuturor» (Cap. LIII, col. 489). Ca organ prin care se realizează sfințirea credincioșilor, preotul are iarăși o situație privilegiată, pe care i-o dă contactul său nemijlocit cu Sf. Trup și Sânge, în cursul Sfintei jertfe. De aceea, la sfârșitul slujbei, atunci când mâna preotului împarte credincioșilor anafura, aceștia «îi sărută dreapta, ca pe una ce s-a atins de curând de Sfântul Trup al Mântuitorului Hristos și care, primind de aici sfințire, i s-a încredințat să o împartă celor ce aspiră la ea» (*Ibid.*, col. 489 C).

101. Iacov V, 16.

C. SFÎNȚIREA CREDINCIOȘILOR CA SCOP INDIRECT SAU TRANSCENDENT AL LITURGHIEI

Am văzut până aici cum se realizează, după Cabasila, primul scop al liturghiei, scopul ei direct sau imanent, adică *sfînțirea darurilor*, sau cu alte cuvinte *jertfa euharistică*. Să vedem acum în ce chip se realizează și al doilea scop al liturghiei, scopul ei indirect sau transcendent, adică *sfînțirea credincioșilor*, prin *Taina împărtășirii* lor din roadele jertfei. Înainte de a intra în tratarea acestei chestiuni, ne vom opri în treacăt asupra unei probleme strâns legate de ea, și anume *participarea credincioșilor la liturghie*.

1. Participarea credincioșilor la liturghie

În ființa și menirea ei, liturghia nu este ceva rezervat exclusiv preotului sau credincioșilor izolați. Însăși denumirea de *liturghie* indică, dimpotrivă, o instituție cu caracter prin excelență *social, colectiv*, un *λεῖτον ἔργον*; liturghia este o dramă care privește, în cel mai înalt grad viața spirituală nu numai a fiecărui ins în parte, ci a colectivității sau comunității întregi. Propriu vorbind, deci, credincioșii prezenți la Sfânta liturghie nu sunt simpli *asistenți*, așa cum se spune în limbajul curent, ci sunt *părtași* la Sfânta jertfă, deopotrivă interesați și angajați la ea, ca și preotul. Rostul lor în sfântul lăcaș nu este, cu alte cuvinte, doar să *urmărească* rânduiala slujbei, adică să *privească* sau să *asculte*, ca niște simpli spectatori. Nu! Ei trebuie să *participe* în adevăratul înțeles al cuvântului, să *conlucreze* efectiv la Sfânta jertfă, care se aduce *pentru ei* și *în numele* sau *din partea lor*. A *participa* la liturghie înseamnă a lua parte activă și a se încadra sau integra pozitiv în inima acestei acțiuni dramatice și vitale¹. Or, cea dintâi formă de manifestare a acestei colaborări active

1. Comp. P. M. Sirot, *Dans la Messe, par ses signes*, VSp, 1 Mai 1940, pp. 204, 218.

a credincioșilor la acțiunea liturgică este cântarea din biserică. De altfel, însăși întocmirea sau rânduiala liturghiei presupune și reclamă prezența și participarea activă a comunității. Formule de răspunsuri și de dialog între liturghisitori și popor, ca *Amin*, *Și cu duhul tău* etc., ori forma plurală a mai tuturor rugăciunilor și mai ales a ecteniilor, nu se pot concepe decât cu participarea efectivă a poporului la desfășurarea ritualului liturgic².

Cabasila ne lasă să întrevădem că participarea poporului la liturghie era, în vremea sa, cu mult mai largă, mai reală și mai efectivă decât astăzi, când putem vorbi mai degrabă de o *asistență* a poporului la Sfânta liturghie. Desigur, și în vremea lui Cabasila, răspunsurile sau părțile rezervate poporului în rânduiala liturghiei erau executate, ca și azi, de către citeți, psalți sau cântăreți, ori cor. Obișnuit însă, autorul *Erminiei* nu pomeneste niciodată de cântăreți, strană sau cor, ci preferă să pună toate răspunsurile pe seama poporului sau a credincioșilor. Astfel, în *Erminia* sa, toată sfânta slujbă se desfășoară, ca în primele adunări de cult creștine, într-un continuu schimb de răspunsuri între preot sau diacon de o parte și popor sau credincioși de alta, deci ca o adevărată rugăciune colectivă. Solidaritatea care leagă pe credincioși cu preotul lor în timpul slujbei este foarte accentuată de Cabasila. Căci nu numai preotul se roagă pentru ei sau în numele lor, ci și ei se roagă lui Dumnezeu pentru preot (Cap. XXV, col. 421 B; Cap. XXVI, col. 424 B). Credincioșii participă astfel în chip efectiv la aducerea «slujbei cuvântătoare», atât prin executarea răspunsurilor sau a părților ce le sunt rezervate în rânduiala liturghiei, cât și prin asocierea și adeziunea lor la cele ce face sau zice preotul în taină. Astfel, când preotul rostește, în auzul credincioșilor, *ecfonisele* sau formulele doxologice finale ale rugăciunilor

2. Comp. Dom Lucien David O. S. B., *La Messe chantée*, Ibid., p. 227.

tainice din *Liturghier*³, el «fi ia pe credincioși părtași (κοινωνούς) la slăvire» (Cap. XXIII, XXV și XXXV, col. 417 A, 421 B, 448 C).

Credincioșii participă, în al doilea rând, chiar la *jertfa* liturgică. În calitatea aceasta, ei aduc ca jertfă întreaga lor ființă trupească și sufletească. În prima parte a jertfei, ei aduc, prin preot, ca materie de jertfă, viața lor fizică sau trupească, sub simbolul darurilor de pâine și de vin, iar în partea culminantă a jertfei, credincioșii jertfesc și ei înșiși viața lor sufletească sub forma spirituală a virtuților și a imnelor de slăvire pe care le înalță. Acestea constituie o completare absolut necesară a darurilor materiale aduse preotului, sau un fel de *a doua jertfă*, cum zice Cabasila. Explicând îndemnul «Să stăm bine, să stăm cu frică...», prin care diaconul anunță poporului începutul aducerii jertfei, Cabasila zice: «Și astfel, stăruind cu neclintire în credință⁴, aducerea darurilor noastre lui Dumnezeu să se facă potrivit cuvântului. Dar care cuvânt? Acel *în pace* (ἐν εἰρήνῃ). Căci zice: «...să luăm aminte, Sfânta jertfă în pace a o aduce». Adică să ne aducem aminte de cuvintele Domnului: «De aduci darul tău la altar și-ți aduci aminte că cineva are ceva împotriva ta, împacă-te mai întâi, apoi mergând adu darul tău» (Matei V, 23—24). Iar credincioșii răspund: «*Mila păcii, jertfă de laudă*», adică» nu numai că aducem jertfa *în pace*, dar aducem *însăși pacea ca dar și ca pe o altă jertfă* (προσφέ-

3. Cabasila întrebuințează, pentru efonise, denumirea de αἰτιολογία (adică expunerea cauzelor), pentru că ele încep totdeauna cu conjuncția cauzală ὅτι (căci, pentru că), arătând astfel cauza, motivul sau justificarea rugăciunii respective.

4. După Cabasila, îndemnul «Să stăm bine, să stăm cu frică...» se aplică la Simbolul credinței; preotul sau diaconul ar îndemna adică pe credincioși să stea neclintiți în dreapta credință pe care au mărturisit-o în Simbol. Bineînțeles că interpretarea lui Cabasila nu este deloc întemeiată, întrucât îndemnul de mai sus se referă nu la simbol, ci la atitudinea de respect și de cutremur pe care trebuie să ne-o impunem acum, când liturghisitorii sunt pe punctul de a începe aducerea Sfintei jertfe. Vezi Pr. P. Vintilescu, «Mila păcii, jertfa laudei» în *Liturghiile bizantine* (Extras din «ST», an. VIII, 1940, vol. I), București, 1940, p. 12.

ρομεν, οὐ μόνον μετ'εἰρήνης, καὶ αὐτὴν εἰρήνην ἀντὶ δώρου καὶ θυσίας ἐτέρας). Căci *mila* aducem Celui ce zice: «*Milă voiesc, iar nu jertfă*» (Osea VI, 6). Iar mila este rodul *păcii* celei trainice și curate. Căci când nici o patimă nu tulbură sufletul, nimic nu-l împiedică să fie plin de milă. Dar (poporul adaugă:) «aducem și *jertfă de laudă* (θυσία αἰνέσεως, Cap. XXVI, col. 424)». Mila, pacea și jertfa de laudă reprezintă deci elemente de jertfă spirituală, pe care poporul le oferă din parte-i, ca subiect sau aducător al cultului⁵.

2. Mijloacele liturghiei pentru pregătirea sfințeniei subiective a preotului și a credincioșilor

Am văzut că scopul indirect și ultim al liturghiei este sfințirea credincioșilor și că această sfințire se realizează prin împărtășirea cu Sfintele Taine, adică prin unirea cu Hristosul euharistic. Această unire reprezintă însă culmea sau gradul suprem al vieții spirituale creștine. Căci ea este, de fapt, «în forme concrete, unirea spirituală cu Dumnezeu»⁶, la care aspiră, de veacuri, marii mistici ai creștinismului. Iar pentru a atinge această culme a vieții spirituale, Răsăritul ortodox a cunoscut și a practicat două căi.

Cea dintâi, calea normală și comună marii mulțimi, este aceea a *misticii liturgice, culturale sau sacramentale*. «Ea urmărește unirea cu Dumnezeu prin mijlocirea formelor sensibile, ce alcătuiesc cultul religios... Mistica liturgică, organizată în Biserică după acel principiu dionisian al simbolismului proporționalizat slăbiciunii noastre omenești, e însăși temelia oricărei vieți creștine. Ea are o valoare universală fiindcă stă la îndemâna fiecărui om, indiferent de capacitatea lui intelectuală sau de gradul lui de pregătire... Viața istorică a Ortodoxiei noastre constă din practica neîntreruptă a acestei mistici liturgice, care, sub formulele unei materializ-

5. Vezi Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 13.

6. N. Crainic, *Curs (litografiat) de Teologie mistică*, București, 1941, p. 153.

tăți simbolice, aduce întregul popor la unirea de taină cu Dumnezeu»⁷.

O a doua cale, mai puțin bătătorită, rezervată personalităților cu o excepțională trăire și experiență duhovnicească, mai ales marilor pustnici, este *calea misticii pure, contemplative sau extraordinare*, care tinde la unirea cu Dumnezeu prin meditație sau contemplație, fiind deci o unire nemijlocită de forme materiale sau sensibile. De fapt, în Ortodoxie, cele două căi mistice sunt strâns unite: mistica pură sau individuală nu se poate concepe în contradicție cu mistica liturgică. Aceasta din urmă e temelul și sprijinul sau punctul de plecare și de întoarcere al misticii extraordinare, care caută să realizeze un plus de viață spirituală, peste nivelul comun al obștii creștine.

Nu intră în preocuparea noastră studiul mai amănunțit al celor două direcții sau căi mistice⁸. Ceea ce trebuie să amintim aici este însă că, în viața marilor mistici, faza culminantă a unirii lor cu Dumnezeu este obligatoriu precedată și condiționată de procesul lung și adesea dureros, al mortificării sau pregătirii, care curăță ființa lor de zgura omenească, pentru a o face astfel capabilă și vrednică de a percepe divinul. Tratatetele de mistică sistematizează de obicei acest proces al vieții mistice împărțindu-l în cele trei cunoscutе faze sau trepte: *purificarea* (κάθαρσις), *iluminarea* (φωτισμός) și *unirea deplină* (ένωσις) sau *desăvârșirea* (τελείωσις). Procesul pregătirii există nu numai în mistica pură sau contemplativă, ci și în cea liturgică, numai că procedeele și mijloacele de realizare a acestei pregătiri diferă. Ele se găsesc expuse pe larg la teoreticienii misticii liturgice.

7. *Idem*, *Ibid.*, pp. 152, 153, 154. Comp. și p. 236 seq.

8. Amănunte, izvoare și bibliografie a se vedea la: N. Crainic, *op. cit.*; Pr. P. Vintilescu, *Misterul liturgic*, București, 1929; M-me Lot-Borodine, *Initiation à la mystique sacramentale de l'Orient*, RPhTh, 1935, pp. 664—675; M. Tarchnisvili, *Die byzantinische Liturgie als Verwirklichung der Einheit und Gemeinschaft im Dogma*, Würzburg, 1939, pp. 62—76 (cap. Die Kultmystik) etc.

Cel dintâi dintre teoreticienii acestei direcții mistice este Pseudo-Dionisie Areopagitul. Pe lângă faimosul sistem al misticii pure (mistică speculativă sau filosofică), expus de el în *Despre numele divine* și în *Teologia mistică*, Pseudo-Dionisie reprezintă și teoretizează și celălalt sistem, al misticii liturgice, în *Despre ierarhia cerească* și *Despre ierarhia bisericească*⁹. După Dionisie, reprezentanții cei mai străluciți ai misticii liturgice sunt Maxim Mărturisitorul (sec. VII) și Nicolae Cabasila. Îndeosebi cel din urmă este, incontestabil, teoreticianul cel mai autorizat al misticii exclusiv liturgice, culturale, hristocentrice¹⁰. Câteva elemente interesante în această privință ne dă Cabasila chiar în *Erminia* sa, de care ne ocupăm. Opera capitală, în care se găsește însă expusă în chip magistral doctrina misticii sale liturgice, este *Despre viața în Hristos*¹¹, care este întregită de *Erminia* la care vom fi deci nevoiți să apelăm, într-o măsură mai largă, în acest paragraf al lucrării noastre. Aceste două lucrări de căpetenie ale lui Cabasila sunt concepute, de altfel, în același spirit de realism simbolic și se completează reciproc¹².

După Cabasila, unirea cu Hristos nu se poate realiza decât exclusiv prin mijlocirea formelor sacrale ale Sfințelor Taine. Concepția sa este inspirată direct din vechea doctrină

9. Comp. N. Crainic, *op. cit.*, p. 151.

10. Faptul acesta a făcut ca Nicolae Cabasila să fie judecat foarte diferit ca mistic. Astfel, întrucât el nu cultivă deloc mistica propriu-zisă sau pură, unii au afirmat că Nicolae Cabasila nu poate fi socotit, în nici un fel, mistic (vezi A. A. Vasiliev, *op. cit.*, II, 404, nota 3). Alții îl socotesc, dimpotrivă, «cel mai de seamă teoretician bizantin al misticii, din al doilea mileniu» (Fr. Heiler, *op. cit.*, 404), sau «cel mai celebru teolog mistic al Bisericii grecești și unul din misticii cei mai nobili al creștinismului» (Eus. Popovici, *op. cit.*, cart. II, p. 186). Tot ca reprezentant al misticii orientale din sec. XIV îl menționează și bizantinologii Ch. Diehl (*Bizant. Mărire și decadere*, trad. rom. de I. Biciolla, București, 1939, p. 325) și G. Ostrogorsky (*Geschichte des byzantinischen Staates*, München, 1940, pp. 339, 376).

11. Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, P. G., t. CL, col. 493—725.

12. Comp. M-me Lot-Borodine, *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, RPhTh, 1936, pp. 300 și 322, nota 1.

a misterului creștin. «Nu există nici o binefacere din cele ce se dau oamenilor împăcați cu Dumnezeu, care să nu se dea prin <Hristos>, Cel ce S-a făcut mijlocitor între oameni și Dumnezeu. Și nu există alt mijloc de a găsi și de a primi pe Mijlocitorul, sau ceva din cele ce ne dă El, decât Sfintele Taine; căci acestea ne fac pe noi consângeni (συγγενεῖς) cu sângele Lui și ne fac părtași (κοινωνοὺς) atât la patimile pe care le-a îndurat, cât și la harurile pe care le-a dobândit prin întrupare»¹³.

Marele merit al lui Cabasila, ca teolog mistic, constă mai ales în faptul că a știut să readucă pietatea creștină la ade-vărata sa sursă, și anume la *unirea cu Hristos*¹⁴. Viața spirituală, la care râvnesc misticii, se numește la Cabasila «viața în Hristos», adică trăire în curentul de har care izvorăște din sfânta Sa coastă. Seva dătătoare de viață, care circulă în toate măduarele corpului mistic al Bisericii și care îl însuflețește și îl alimentează neconținut curge din jertfelnicul pe care se actualizează pentru noi de-a pururea jertfa Mielului lui Dumnezeu. Calea mistică, deschisă tuturor este deci calea harismatică a Sfintelor Taine. Pentru Cabasila, *taina* sau *sacramentul* (τὸ μυστήριον) este locul de întâlnire al celor două elemente care conlucrează la realizarea mântuirii noastre: cel divin — adică harul pregătitor, cum îl numesc teologii romano-catolici — și cel uman, adică voința noastră de consimțire și colaborare. Pentru a dispune și a modela sufletele noastre, în vederea încorporării la El, Mântuitorul lucrează prin intermediul acestor mijloace harismatice, adică prin Sfintele Taine, în care El ni Se împărtășește. Acestea constituie *scara lui Iacov* (Gen. XXVIII, 18), pe care coboară nu numai îngerii, ci și Însuși Domnul îngerilor. Principalele trepte suitoare ale acestei scări sunt cele trei taine majore ale inițierii creștine, nedespărțite una de alta în antichitatea creștină: Botezul, Mirungerea și Euharistia, care corespund

13. *Despre viața în Hristos*, cart. III, P. G., t. CL, col. 577.

14. Comp. P. Pourrat, op. și t. cit., p. 498.

celor trei trepte sau faze clasice ale vieții mistice: purificarea, iluminarea și unirea deplină¹⁵.

Împărtășirea reprezintă deci termenul ultim (ἔνωσις) al *vieții în Hristos* sau «culmea cea mai înaltă a vieții duhovnicești»^{15a}. Ea este — așa cum am văzut că o numește și Pseudo-Dionisie Areopagitul — «cea mai sfântă dintre ierurgii, perfecțiunea sau culmea tainelor»¹⁶, *cea care ne unește desăvârșit cu Dumnezeu*, sau care ne dă *desăvârșirea* (τελειώσις) vieții spirituale¹⁷. Pentru Cabasila, ea constituie nu numai coroana (ῥύακος) tuturor tainelor și ierurgiilor, ci și ținta supremă a oricărei aspirații omenești¹⁸. Spre deosebire însă de Botez și de Mirungere — pe care le primim absolut gratuit, ca și prima împărtășanie adică, fără vreun efort sau merit din partea noastră, în restul vieții, pentru a putea primi Sfânta Euharistie ni se cere o îndelungă pregătire și strădanie personală de purificare, prin care să merităm și să ne facem vrednici de acest dar suprem al divinității. Cabasila este un sinergist convins și declarat: el susține cu tărie cooperarea necesară dintre elementul divin și cel uman. Voința omenească trebuie să dezvolte adică, germenul depus în suflet de harul pregătitor¹⁹. În acest sens, împărtășania constituie — după Cabasila — o recompensă sau o coroană care trebuie câștigată prin luptă. «Căci dacă porunca lui Pavel îndepărtează de la o mâncare obișnuită pe cei leneși

15. Comp. M-me Lot-Borodine, *artic. și loc. cit.*, p. 303 și N. Crainic, op. cit., pp. 176—177.

15a. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, cartea IV, la început (trad. rom., p. 81).

16. *Despre ierarhia bisericească*, cart. III.

17. Comp. și Thomas d'Aquino, *Summa Theol.*, cart. III, quaest. 73, artic. 3: «Eucharistia est quasi consummatio spiritualis vitae, et omnium sacramentorum finis...» (ed. și vol. cit., p. 422).

18. «Πάντες ἀνθρώποις σπουδῆς τὸ ἔσχατον τέλος», *Despre viața în Hristos*, cart. IV (P. G., t. CL, col. 585 B).

19. Comp. M-me Lot-Borodine, *Le Coeur théandrique et son symbolisme dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas*, Ir, t. XIII (1936), pp. 668, 671.

(vezi II Tes. III, 10), câte strădanii nu va cere El de la cei chemați la această masă <a Sfintelor Taine>?»²⁰.

Ca și în mistica pură, e necesar deci și aici procesul de pregătire și de curățire sau purificare a ființei noastre, pentru a o face vrednică și capabilă de perceperea și primirea harului. «Purificările îndelungi, pe care le cere mistica propriu-zisă, ca o pregătire pentru unirea supranaturală cu Dumnezeu, sunt necesare, chiar dacă nu în aceeași măsură eroică, și pentru unirea sacramentală»²¹. O parte din această pregătire se realizează, desigur, prin Taina Pocăinței, care precede în chip obligatoriu împărtășirea și prin care ni se acordă iertarea păcatelor; o alta trebuie să ne-o însușim însă, chiar în cursul Sfintei liturghii, ajutați de mijloacele pe care aceasta ni le pune din belșug la îndemână.

Intr-adevăr, paralel cu *pregătirea darurilor* mai înainte de a fi sfințite sau prefăcute, rânduiala liturghiei are în vedere și o *pregătire a liturghisitorilor și a credincioșilor*: a celor dintâi pentru ca să poată sluji cu vrednicie jertfa, iar a celor de al doilea pentru a putea primi cu vrednicie Sfintele Taine²². În explicarea lui, Cabasila scoate în evidență tocmai acele rugăciuni tainice, în care preotul se roagă pentru această pregătire, ca de ex. *Rugăciunea din timpul Trisaghionului*²³, *Rugăciunea I și II pentru credincioși*²⁴ și *Rugăciunea proscomidiei* după intrarea cu Cinstitele Daruri. Iată de ex., ce spune Cabasila, cu prilejul explicării acesteia din urmă. După ce preotul a așezat Cinstitele Daruri pe Sfânta masă, «el, ca unul ce e aproape de săvârșirea jertfei și e gata să se

20. Despre viața în Hristos, cart. IV (P. G., t. CL, col. 605 C).

21. N. Crainic, op. cit., p. 234.

22. Comp. Dr. A. Baumstark, *Die Messe im Morgenland*, Kempten, 1906, pp. 108—109.

23. Vezi Cap. XXI, col. 413 A.

24. Cap. XXIII, col. 417 D: «Preotul se roagă iarăși în taină pentru el și pentru popor, ca fără de osândă să stea înaintea Sfântului jertfelnic, nepătat de vreo întinăciune a trupului sau a sufletului, iar pe credincioșii ce se roagă împreună cu el, să-i învrednicească a se împărtăși cu Sfintele Taine fără vinovăție și fără osândă și, pe lângă aceasta, să moștenească împărăția cerurilor».

atingă de înfricoșătoarea jertfă se pregătește și pe sine, adică se curățește prin rugăciuni și caută a se face destoinic pentru Sfânta jertfă. Dar se pregătește nu numai pe sine, ci și pe poporul ce stă înaintea și îl dispune spre primirea harului, prin rugăciune, prin iubirea dintre ei și prin mărturisirea credinței. Totul în acestea este spre pregătirea, pe care ne-a poruncit-o Domnul când a zis: «*Fiți pregătiți...*»²⁵ (Cap. XXV, col. 420 D—421 A).

Pentru Cabasila, această pregătire echivalează cu o adevărată *sfințire pregătitoare* în vederea primirii Sfintei Împărtășanii. Spre deosebire însă de sfințirea propriu-zisă care se capătă prin împărtășire și care are un caracter *obiectiv* și exclusiv *supranatural*, fiind un efect al harului divin, sfințirea pregătitoare constituie un fel de sfințenie *subiectivă*, fiind un act de sinergism, sau un rezultat al colaborării divino-umane. Ea provine adică, pe de o parte din influența purificatoare și iluminatoare, pe care rânduiala sfintei slujbe o exercită progresiv asupra sufletului, iar pe de alta din strădania personală a fiecărui credincios de a face din întreaga sa ființă un lăcaș demn de primirea Stăpânului.

Cum se realizează această sfințire pregătitoare și care anume sunt mijloacele de care dispune în acest scop liturghia, ne arată Cabasila foarte amănunțit în primul capitol al *Erminiei* sale. După ce precizează că scopul ultim al liturghiei este sfințirea credincioșilor, el continuă: «Iar ca pregătire și înlesnire (*παρασκευή καὶ συντέλεια*) spre acest scop sunt rugăciunile, cântările și citirile din Sfânta Scriptură și, într-un cuvânt, toate cele ce cu sfințenie se săvârșesc și se rostesc înainte și după sfințirea darurilor. Căci chiar dacă Dumnezeu ne dă în dar (*προίκα*) toate cele sfinte, iar noi nu-I dăm în schimb nimic, așa încât toate sunt pe de-a-nregul daruri (gratuități), totuși El pretinde neapărat de la noi să ne facem vrednici de a le primi și a le păstra și n-ar face

25. Matei XXIV, 44.

parte la sfințire decât celor pregătiți astfel. Așa botează, așa unge, așa ospătează și primește la înfricoșătoarea cină».

Pentru a concretiza mai bine această idee, Cabasila continuă cu o comparație din domeniul muncii câmpului. Sufletele noastre sunt ca un ogor. Și după cum un ogor, înainte de a fi semănat, trebuie desțelenit, arat și așa mai departe, tot așa și sufletele noastre trebuie pregătite printr-o lucrare specială, pentru ca sămânța harului, pe care ni-l conferă Sfintele Taine, să poată rodi într-insele. De aceea, zice Cabasila, în parabola semănătorului (Matei XIII, 3 seq.): «Mântuitorul spune de la început: «Ieșit-a semănătorul ca să semene...» iar nu «ca să are țarina», dându-ne să înțelegem că toată arătura și pregătirea trebuincioasă a țarinei s-au făcut mai înainte. Această regulă generală pentru toate Sfintele Taine este valabilă cu atât mai mult, când e vorba de Euharistie, care formează centrul și scopul Sfintei liturghii. Așadar, fiindcă pentru primirea Tainelor se impunea să se apropie numai cei vrednici și pregătiți, trebuia să existe această pregătire și în rânduiala Sfintei liturghii, și într-adevăr ea există: căci pe aceasta o efectuează în noi rugăciunile, psalmii și tot ce se săvârșește sau se rostește cu sfințenie într-însa. Acestea ne sfințesc și ne dispun (ἀγιάζουσιν γὰρ ἡμᾶς καὶ διατίθεσσι) pe de o parte ca să primim Sfintele Taine cu vrednicie, iar pe de alta ca să păstrăm sfințenia și să rămânem în ea.

Ele sfințesc însă într-un îndoit chip.

În primul rând sfințesc prin aceea că suntem ajutați de înseși rugăciunile, psalmodiile și citirile. Căci rugăciunile ne îndreaptă spre Dumnezeu și mijlocesc iertarea păcatelor; cântările, de asemenea, Îl fac milostiv și atrag îndurarea Lui spre noi, căci zice Psalmistul: «Jertfește lui Dumnezeu jertfă de laudă (de cântare)... și te voi slobozi și Mă vei slăvi»²⁶; iar citirile din Sfânta Scriptură, care propovăduiesc bunătatea și iubirea de oameni ale lui Dum-

26. Comp. Ps. XLIX (L), 14—15.

nezeu dar și dreptatea și judecata Lui, sădesc în sufletele noastre teama de El și aprind iubirea pentru El, insuflându-ne astfel multă râvnă spre păzirea poruncilor Lui. *Iar toate acestea, făcând sufletul mai bun și mai îndumnezeit atât în preot cât și în credincios, fac și pe unul și pe celălalt destoinici (apți) pentru primirea și păstrarea Darurilor, ceea ce constituie scopul Sfintei slujbe.* Dar ele pregătesc mai ales pe preot să săvârșească cu vrednicie jertfa, care este obiectul (τὸ ἔργον) Sfintei liturghii, precum s-a spus. Acest lucru se și întâlnește în multe locuri din rugăciuni: preotul se roagă ca să nu fie socotit nevrednic de aducerea jertfei ci, cu mâini curate, cu suflet curat și cu limbă curată să slujească Taina²⁷. Și astfel, suntem ajutați la Sfânta slujbă de însăși puterea cuvintelor rostite și cântate²⁸.

«Iar în al doilea rând, suntem sfințiți de acestea și încă de toate cele ce se săvârșesc în Sfânta slujbă, prin aceea că vedem într-insele închipuirea lui Hristos și a tuturor faptelor și patimilor Lui pentru noi» (Cap. I, col. 369).

27. Vezi *Liturghierul*: Rugăciunea preotului înainte de a intra în altar («Doamne, trimite mâna Ta...»); Rug. I și II pentru credincioși; Rug. proscomidiei după intrarea cu Cinstitele Daruri (Br, 354, 375—376, 380—381 și *Liturghierul rom.*, ed. cit., p. 66, 104—105, 106, 113—114).

28. Cabasila nu este cel dintâi, care pune în evidență această idee a puterii sfințitoare exercitate de cântările, rugăciunile și citirile din rânduiala liturghiei. O găsim, de ex., în *Despre ierarhia bisericească*, III, 3: «Prea sfintele cântări și citiri din Scripturi le dau credincioșilor învățătura unei vieți virtuoză și-i îndeamnă să se curețe complet de păcatul vătămător... Dumnezeuieștile cântări... formează o cântare obștească de laudă și o expunere a lucrărilor divine, ce trezește în toți cântăreții cei plini de Dumnezeu o dispoziție proprie primirii și comunicării fiecărei taine a ierarhiei... Cântarea cea religioasă... dispune sufletul nostru în acord armonios pentru actele liturgice, ce se vor săvârși puțin mai târziu...» (Mon. euch. lit., pp. 296, 298, 300. După trad. rom. cit., pp. 91, 94).

Aceeași idee constituie, de asemenea, coloana vertebrală a comentariului liturgic al Sf. Maxim Mărturisitorul care, precum am spus la timp, concepe și interpretează liturghia ca un mijloc de treptată purificare și sfințire a credincioșilor.

Despre același lucru a se vedea și Sf. Anastasie Sinaitul. *Cuvânt despre sfânta adunare* (la început), P. G., t. LXXXIX, col. 825 seq.

În ce constă această înrăurire sfințitoare a simbolismului liturghiei asupra sufletelor, o arată Cabasila ceva mai departe, în același capitol: «Cele ce se săvârșesc la slujba darurilor, toate ne înalță cu gândul la lucrarea mântuitoare a lui Hristos, *pentru ca privirea (contemplarea = ἡ θεωρία) ei, fiind în fața ochilor noștri, să ne sfințească sufletele, și astfel să devenim apți pentru primirea Darurilor*. Căci după cum odinioară ea a înviat lumea, tot așa și acum, fiind contemplată necurmat, ea zidește un suflet mai bun și mai îndumnezeit în cei ce o contemplă...»²⁹. Dar atunci, fiind propovăduită, ea semăna în sufletele celor necunoscători respectul de Dumnezeu, credința și iubirea care nu existau; iar acum, fiind contemplată cu osârdie de cei ce deja au crezut, nu creează în suflete acele fericite dispoziții sufletești, ci păstrează pe cele existente, le îmbogățește și le sporește, făcându-ne mai tari în credință și mai fierbinți în pietate și în iubire. Căci dacă a făcut să răsară simțăminte ce nu existau, cu mult mai ușor poate să le întrețină și să le reînvioreze. Iar acestea sunt indispensabile pentru apropierea de cele sfinte și fără de ele este o nelegiuire chiar și numai să privești aici: evlavia, credința și iubirea fierbinte pentru Dumnezeu.

«De aceea trebuia să se simbolizeze în rânduiala slujbei o priveliște (θεωρία) care să poată să sădească în noi aceste virtuți, pentru ca nu numai să ne închipuim cu gândul, ci să și privim oarecum multa sărăcie a Celui bogat, umblarea pe pământ a Celui ce ține tot locul, ocările îndurate de Cel binecuvântat, patimile Celui fără de patimă; să vedem cât de mult ne-a iubit Cel ce a fost atât de urât, cât S-a umilit pe Sine Cel ce e atât de mare, ce a pățimit și ce a făcut El ca să ne pregătească nouă această cină (Euharistia); și astfel, minunându-ne de măreția mântuirii, pătrunși de mulțimea îndurărilor, să cinstim pe Cel ce S-a milostivit în-

29. Ἡ θεωρομένη καλλίως τοῖς θεωροῦσιν αὐτήν, καὶ θειωτέραν ἐργάζεται τὴν ψυχὴν, Cap. I, col. 373 A.

tr-atâta, pe Cel ce ne-a mântuit astfel, să-I încredințăm sufletele, să-I dăruim viața și să ne înflăcărăm inimile cu focul iubirii Lui. Și pregătiți astfel, să ne apropiem cu credință și cu dragoste de focul Tainelor. Căci pentru a fi pregătit, nu e de ajuns să fi învățat odată cele despre Hristos și să le știm; ci e necesar să avem și acum înspre ele ochiul inimii și să le contemplăm, alungând cu tărie orice gând străin, dacă vrem să dobândim pregătirea sufletească, de care am vorbit, în vederea acelei sfințiri. Căci chiar dacă posedăm știința pietății în așa fel încât să putem răspunde bine când suntem întrebați despre ea, dar când primim o taină, dacă nu le contemplăm pe toate după cuviință, ci ne e gândul la altele, nu ne este de nici un folos cunoașterea aceasta, căci ea nu poate să ne insuflă ceva din stările sufletești de care am vorbit³⁰; fiindcă noi suntem înrăuriți de gândurile ce ne stăpânesc atunci și trăim acele stări sufletești, pe care le pot naște acele gânduri. De aceea s-a și descoperit un astfel de mod care, pe de o parte să le simbolizeze pe toate nu numai prin cuvinte, ci să ni le pună și sub ochi și care, pe de altă parte, să se vadă în tot cursul slujbei: pentru ca prin aceasta să se lucreze mai ușor asupra sufletelor și să ne pună la îndemână nu numai o simplă priveliște, ci < să ne insuflă > și o stare sufletească, deoarece o imagine se întipărește mai limpede în noi, prin mijlocirea ochilor. Prin aceasta să nu se dea însă loc uitării și nici să se îngăduie ca mintea să se îndrepteze spre altceva, până ce vom ajunge la acea masă (a împărtășirii); și astfel plini de gândurile acestea și având o atenție încordată, să participăm la Sfintele Taine înlocuind sfințenia prin sfințenie, adică pe cea < dobândită > din contemplație cu cea din Sfintele Taine și *preschimbându-ne din slavă în slavă* (Comp. II Cor. III, 18), adică dintr-o slavă mai

30. Insuficiența cunoașterii raționale sau intelectuale pentru viața spirituală și mistică e una din ideile de căpetenie pe care isihăștii, în frunte cu Sf. Grigorie Palama, au avut să le susțină împotriva lui Varlaam și a susținătorilor lui. A se vedea Pr. dr. D. Stăniloae, *op cit.*, p. 33 seq.

mică, în slava cea mai mare decât toate» (Cap. I, col. 373 A—376 B).

Nu găsim, desigur, în rândurile de mai sus ale lui Cabasila, după cum nu găsim nici în *Despre viața în Hristos*, un sistem ordonat de teologie mistică, așa cum era de ex.: *Despre teologia mistică a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul*³¹. Totuși, se pot surprinde cu ușurință în aceste rânduri mai toate elementele constitutive ale procesului vieții mistice. Chiar și în vocabularul folosit de Cabasila, abundă termenii caracteristici și familiari teologiei mistice, ca de ex.: *contemplație* (θεωρία), *purificare și curățire pregătitoare* (καθαρσία și προκαθαρσία), *meditație* (gând, cuget = λογισμός), *a se iniția sau a primi o taină* (μυσταίειν) etc. Astfel, elementele constitutive ale Sfintei slujbe constituie «un mijloc de purificare și de pregătire în vederea Sfintelor Taine»³²; sau «ele ne pregătesc și ne purifică mai dinainte (παρασκευάζουσι ἡμᾶς καὶ προκαθαίρουσι) pentru sfîntirea cea mare a Tainelor» (Cap. XXII, col. 416 C).

Ca și în mistică procesul acesta de purificare începe printr-o *simplificare lăuntrică*, adică prin alungarea a tot ce e omenesc și impur în gândul și în inima noastră, pentru ca acestea să se poată apoi umple de Dumnezeu.

În liturghie, această simplificare echivalează cu *pacea* sufletească. *Pacea* (ἡ εἰρήνη) este, după Cabasila, mediul cel mai prielnic și totodată condiția inițială și indispensabilă pentru modelarea deiformă a sufletului omenesc în rugăciune. Se știe de altfel că, în liturghiile răsăritene în general și în cele bizantine în special, ideea de *pace* joacă un rol de prima mână³³. Cu prilejul explicării ecteniei celei mari de la începutul liturghiei, Cabasila face o lungă și frumoasă digre-

31. P. G., t. III, col., 997 seq.

32. Προκαθαρσία τις πρὸ τὰ μυστήρια, καὶ παρασκευαί (Cap. XVI, col. 404 C).

33. Vezi M. Tarchnisvili, op. cit., pp. 49—56 și *Die Idee des christlichen Friedens in der byz. Liturgie*, in *Das Wort in der Zeit*, 6 (1937) pp. 219—226; A. Fitrachis, *Τὸ ἱδανισμὸν τῆς εἰρήνης εἰς τὴν ὁρθόδοξον λατρείαν* (Idealul păcii în cultul ortodox), Mitilene, 1937.

siune despre importanța și necesitatea în acest sens a păcii, privind-o atât în aspectul ei obiectiv și transcendent («pacea de sus»), cât și în cel subiectiv sau psihologic («pacea a toată lumea»). Frumusețea acestui pasaj compensează, credem suficient, lungimea paragrafului prin transcrierea traducerii.

«Dar care e cea dintâi cerere? — «Pentru pacea de sus și pentru mântuirea sufletelor noastre». După ce ne-a învățat mai întâi cum trebuie să ne rugăm, ne învață acum și ce trebuie să cerem mai întâi: mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui (Comp. Matei VI, 33). Căci mântuirea sufletelor înseamnă împărăția, iar pacea de sus înseamnă dreptatea lui Dumnezeu, pace despre care Pavel zice: «Pacea lui Dumnezeu care covârșește toată mintea» (Filip. IV, 6—7) și pe care Domnul a dat-o apostolilor, zicând: «Pace las vouă, pacea Mea dau vouă» (Ioan XIV, 27). Căci după cum în Scriptură cuvântul *dreptate* nu înseamnă numai împărțirea a ceea ce e drept, ci indică pe scurt orice fel de virtute, tot așa și aici cuvântul *pace* este luat în înțeles larg: este un rod al tuturor virtuților și al unei înțelepciuni desăvârșite. Căci nu poate avea pace desăvârșită cel căruia îi lipsește o singură virtute; cel ce vrea să capete pacea trebuie să ajungă la ea având toate virtuțile. Trebuie prin urmare să țintim mai întâi spre pacea care stă în puțința oamenilor, și după aceea să cerem lui Dumnezeu pacea Lui. Căci tot așa e cu fiecare virtute: există adică o înțelepciune care se capătă prin străduință și există o înțelepciune care se dă sufletului de la Dumnezeu³⁴; tot așa o dragoste, o rugăciune, o știință și așa mai departe. De aceea și preotul ne-a pomenit mai întâi de pacea aceea care stă în puțința noastră, care poate fi dobândită prin noi înșine, și cu aceasta ne-a poruncit să ne facem rugăciunile către Dumnezeu; după aceea ne pomenește de pacea care se dă de la Dumnezeu și pe aceasta ne îndeamnă să o cerem de la Dumnezeu, când zice: «Pentru pacea de sus... să ne rugăm». El vorbește nu numai despre pacea dintre noi — când adică nu ne urâm unii pe alții —, ci și despre cea din noi înșine, când adică nu ne osândește cugetul nostru. Și e mare folosul păcii acesteia, sau, mai bine-zis, e nevoie de această virtute pretutindeni. Căci e absolut cu neputință ca cel cu

34. Comp. Sf. Grigorie Palama, *Antireticul al cincilea contra lui Achindin*, cap. 28: «De fapt avem în noi și o înțelepciune de la natură (σοφία ἐνεστί ἡμῖν ἐκ φύσεως), pe care prin străduință o putem face să progreseze. Dar sfinților li se dă, după făgăduința din Evanghelii, înțelepciunea Duhului care grăiește prin ei» (La Pr. dr. D. Stăniloae, op. cit., p. CLX).

cugetul tulburat să se apropie de Dumnezeu prin însăși firea tulburării. Căci, după cum pacea face totdeauna pe cei mulți una, tot așa tulburarea dezbină pe unul în mai mulți; deci, cum ne-am putea potrivi atunci lui Dumnezeu, Cel unul și simplu? Pentru că cel ce se roagă fără pace nu poate nici să se roage bine și nici să folosească ceva din rugăciunea lui. Căci fie că mânia tulbură pe om și ura alungă din suflet pacea — și atunci nu va dobândi nici iertarea greșelilor din rugăciune și, cu atât mai mult, nu va primi nici un alt dar —, fie că, din pricina altor păcate, e frământat de conștiință și are o inimă ce-l osândește și această neliniște îl tulbură — și atunci e lipsit de orice îndrăzneală față de Dumnezeu, potrivit cuvântului <Scripturii>³⁵. Și când se roagă, fără îndrăzneală se roagă, adică fără credință, dar cel ce se roagă fără credință, în zadar și fără nici un folos se roagă. Pentru aceasta și suntem îndemnați să ne rugăm lui Dumnezeu cu pace (ἐν σιᾳ) și să cerem, înainte, de toate, pacea de sus» (Cap. XII, col. 393 C — 396 B)³⁶.

Ca și în mistica pură sau individuală, se poate vorbi și în liturghie de *contemplație* (θεωπία) și *meditație*, adică aplicarea sau concentrarea lăuntrică a gândului și a minții asupra misterului mântuirii, reprezentat în liturghie. Spre deosebire însă de contemplația mysticilor, care este pur *mentală* sau *ideală*, contemplația liturgică este una *sensibilă*, adică mijlocită și susținută de formele materiale și simbolice ale cultului, forme care reprezintă în fața ochilor noștri drama mântuirii și care tind să ne insufle sentimentele corespunzătoare, făcându-ne să reținem aievea și să medităm la durerea patimilor la umilința Fiului Omului, la marea Lui iubire pentru noi etc.

Simplificarea inimii prin *pace* și prin împodobirea cu virtuțile necesare, trebuie însoțită și de *simplificarea minții* prin izgonirea oricărui gând teluric sau omenesc. După cum vom vedea puțin mai departe, Cabasila spune că la liturghie nu trebuie să stăm decât cu «*gândurile ce nimic omenesc*

35. Comp. I Ioan III, 21—22 și V, 14—15.

36. Despre *pace*, în legătură cu binecuvântarea arhierului: «*Pace vouă*», vezi și la Sf. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfintele Taine*, Cap. 230—231 (P. G., t. CLV, col. 444—445 și trad. rom. cit., pp. 157—158).

n-au într-insele»³⁷; iar golul, lăsat astfel în cugetele noastre prin izgonirea gândurilor pământești, trebuie umplut cu «*înțelepciunea cea de sus*». Dând o interpretare metaforică invocației diaconului: «*Ușile, ușile, cu înțelepciune să luăm aminte*», Cabasila explică: «Spre această înțelepciune ne îndeamnă <diaconul> să ne deschidem toate *ușile*, adică gurile și urechile noastre: fiți adică primitori ai acestei înțelepciuni, neconținut grăind și ascultând acestea. Și faceți lucrul acesta nu cu lenevie, ci cu luare-aminte și concentrându-vă în voi înșivă» (Cap. XXVI, col. 421 D). În apropiata clipă supremă a sfințirii darurilor, se cere iarăși o ultimă avântare a cugetelor noastre către cer. După ce preotul imploră ajutorul divin, cerând pentru sine și pentru credincioși, «*Harul Domnului nostru Iisus Hristos...*», atunci — zice Cabasila — «*înălțându-le astfel sufletele, le ridică gândurile de pe pământ, zicând: «Sus să avem inimile». Să cugetăm adică la cele de sus, iar nu la cele de pe pământ! Iar credincioșii se unesc și răspund că își au inimile acolo unde e comoara noastră, unde Se află Hristos, șezând de-a dreapta Tatălui: «Avem <inimile înălțate> către Domnul» (Cap. XXVI, col. 424 D).*

Desigur însă că, pentru o intensă concentrare lăuntrică asupra misterului mântuirii, este nevoie de multă strădanie și nevoită din partea slabei ființe omenești, așa de des asaltată și subjugată de impresiile externe ale simțurilor, care o țin legată de pământ. De aceea, liturghia caută să sprijine și să susțină încordată atenția credincioșilor, cu ajutorul diferitelor îndemnuri în acest sens, presărate în rânduiala ei³⁸ și care au tocmai scopul de a ne conduce și a ne menține în cadrul meditației contemplative mistice³⁹. Iată ce ne spune Cabasila în această privință: «După cântarea Trisaghionului, preotul îndeamnă pe toți să nu fie neatenți și nepăsători, ci

37. Οἱ μὴδὲν ἀνθρώπων ἔχοντες λογισμοί, Cap. XXI, col. 413 C.

38. Cu un termen general, Cabasila le numește ἐπιφώγημα (titlul Cap. XXI, col. 413 A).

39. Comp. Pr. P. Vintilescu, *Misterul liturgic*, p. 37.

să-și îndrepte mintea spre cele ce se săvârșesc și se cântă. Căci aceasta vrea să spună acel : «*Să luăm aminte*». Preotul spune apoi : «*Pace tuturor*» și tuturor aduce aminte de înțelepciunea cu care se cuvine să ia aminte la mistere. Și care e înțelepciunea (ἡ σοφία) aceasta ? Sunt gândurile ce se cuvin în timpul Sfintei slujbe și cu care trebuie să privim și să ascultăm cele ce se săvârșesc și se rostesc, gândurile cele pline de credință, cele ce nimic omenesc n-au într-insele. Căci aceasta e înțelepciunea creștină și aceasta înseamnă acel : «*Înțelepciune*», adresat credincioșilor de către preot, în mai multe locuri ale slujbei ; e o reamintire a acelor gânduri. Căci așa ni le aducem aminte unii altora, redeșteptând adesea în sufletele ascultătorilor, tot cugetul printr-un singur cuvânt.

Dar de ce e necesară această reamintire ? Fiindcă e mare puterea uitării și nici una dintre slăbiciunile omenești nu supune așa de des și așa de ușor pe om, ca aceasta. Noi însă trebuie să stăm și să luăm parte la slujbă și la sfintele cântări și acte, cu gândurile cele cuviincioase, dacă vrem ca să nu luăm degeaba parte la ele și să nu pierdem timpul în zadar. Ceea ce nu e ușor ; de aceea s-ar cuveni, desigur, ca prin noi înșine să stăm treji și cu mintea încordată. E necesară totuși o reamintire din afară de noi, pentru ca să putem pune iarăși stăpânire pe gândul nostru, care e neconținut furat de uitare și ademenit spre deșartele griji. Același lucru vrea să spună și cântarea ce se cântă în timp ce Cinstitele Daruri sunt purtate spre Sf. masă : «*Toată grija cea luminează să o lepădăm*». Căci și aceste cuvinte însemnează același lucru.

Mai este apoi și acea exclamație : «*Drepti !*», care cuprinde un îndemn. Ce îndemn ? Cere ca noi, care ne apropiem de Dumnezeu și de Sfintele Taine, să fim în stare de veghe (ἐν ἀγρυπία), și nu cu nepăsare, ci cu atenție și cu toată cuviința să petrecem o astfel de apropiere, fie că privim, fie că grăim, fie că ascultăm ceva din cele sfinte ; și cea dintâi dovadă a acestei râvne și a evlaviei este ținuta dreaptă

a corpului. Adică să facem aceasta nu stând jos, ci în picioare ; căci aceasta e atitudinea cuvenită celor ce se roagă. Aceasta este atitudinea cuvenită unor robi, care-și ațintesc toată luarea-aminte la semnul stăpânilor, pentru ca să alerge cu grăbire spre a-i sluji, îndată ce ar primi poruncă. Și noi suntem, de asemenea, niște rugători (ἱκέται) către Dumnezeu, pentru cele mai mari lucruri, și niște robi <gata> spre orice fel de slujire» (Cap. XXI, col. 413 B—414 A)⁴⁰.

Pe lângă concentrarea lăuntrică sau ațintirea gândului la cele dumnezeiești, credincioșii trebuie să adauge strădania și virtuțile lor personale, care constituie o condiție *sine qua non* pentru împărtășirea cu Sfintele Taine, și anume : «*Curăția sufletului, iubirea de Dumnezeu, credința, dorirea Sfințelor Taine, râvna spre împărtășire, zel fierbinte, alergarea cu sete <spre Sfintele Taine>. Acestea sunt cele ce atrag această sfîntire, <ele sunt virtuțile> cu care trebuie să ne apropiem și fără de care nu e cu putință a se face cineva părtaș lui Hristos*» (Cap. XLII, col. 475 D).

Pregătirea sau sfințenia subiectivă a liturghisitorilor și a credincioșilor crește în intensitate, paralel cu accentuarea progresivă a notei de mister și de sfințenie a slujbei, pe măsură ce ne apropiem de actul culminant al aducerii jertfei. Așa încât, în momentul sfințirii darurilor, atât preotul cât și credincioșii se găsesc «*pregătiți în chip prea frumos și prea sfânt*» (καλλιστα καὶ ἱερώτατα διατεθέντας), cum zice Cabasila (Cap. XXVII, col. 425 A). În sfârșit, în momentul împărtășirii, preotul cheamă pe credincioși «*ca pe unii deja desăvârșiți și deveniți vrednici de înfierea cea dumnezeiască*» (Cap. XXXV, col. 448 A).

40. Comp. și Sf. Simeon al Tesalonicului, *Despre sfânta rugăciune*, Cap. 322 (P. G., t. CLV, col. 585 și trad. rom. cit., p. 210).

3. Sfințirea obiectivă prin împărtășire, privită în general

După cum s-a spus, sfințirea propriu-zisă, adică deplină și definitivă, a credincioșilor, se dobândește numai prin împărtășirea cu Sfintele Taine. Am văzut însă, în același timp, că această sfințire este condiționată de sfințenia subiectivă a credincioșilor; dobândirea ei depinde de pregătirea prealabilă, care se cere în vederea unirii cu Hristos și despre care am vorbit până acum.

O chestiune interesantă, pe care o dezvoltă Cabasila în legătură cu aceasta, este eficacitatea sfințitoare a Sfintelor Daruri în raport cu calitatea morală a aducătorilor darurilor, precum și a liturghisitorilor. Astfel, în Cap. XLI al *Erminiei*, Cabasila se întreabă dacă darurile aduse de oameni păcătoși sau slujite de liturghisitori nevrednici, sunt sau nu primite de către Dumnezeu.

În general, după Cabasila, în orânduiala veche a Bisericii, darurile celor cu păcate de moarte nu sunt primite la altar; pe unii ca aceștia nici Dumnezeu nu-i primește, ci respinge, odată cu ei, chiar și darurile lor⁴¹. De ce? Nu pentru că darurile lor ar fi rele în ele însele, ci ca să-i facă pe aceștia să învețe mânia lui Dumnezeu, Care din pricina păcatelor lor urăște și respinge chiar și darurile lor, pentru ca, astfel, acești oameni să ia aminte și să se îndrepteze. Și totuși, continuă Cabasila, Biserica nu poate cunoaște totdeauna precis și sigur gradul de virtute al credincioșilor ei. Se poate

41. De la cine trebuie și de la cine nu trebuie să se primească daruri la altar, vezi *Constituțiile Apostolice*, cart. IV, Cap. 6—10. Comp. și Sf. Simeon al Tesalonicului, *Tâlcuire despre dumnezeiescul lăcaș*, 74 și 103: «Prescurile care le aduc pentru jertfă credincioșii care păcătuiesc la arătare nu se cade a fi primite de preoți. Ci mai înainte a căuta de la dânsii pocăința, căci cu mirida ce se aduce se face împărtășire și nu trebuiește pre cei ce sunt nevrednici a-i împărtăși jertfei... Drept aceea trebuie a se gândi preotul a nu lua prescura de la fiecare, nici să aducă <miride> pentru unii ca aceștia, care lucrează păcatul fără rușine, ca nu cumva și el împreună cu dânsii să se osândească» P. G., t. CLV, col. 725 C și 749 A (După trad. rom. cit., pp. 260—261 și 269). Comp. și Răspunsurile către un arhieru, întreb. 47 (*Ibid.*, col. 893 și trad. rom., p. 324).

deci prea bine ca, printre darurile aduse la altar, să fie și unele aduse de fățarnici, care știu să-și tănuiască păcatele în fața lumii. Ce se întâmplă cu astfel de daruri? Nu cumva aducerea lor este, într-un asemenea caz, nulă? Nu cumva ele sunt slujite zadarnic, fără să se sfințească și fără să sfințească pe cei ce se împărtășesc dintr-insele?

«Aducerea darurilor — răspunde Cabasila — este îndoită: cea dintâi este a aducătorului lor în mâinile preotului, iar cea de a doua este a Bisericii către Dumnezeu. Cea dintâi aducere e într-adevăr zadarnică, atunci când aducătorul e păcătos și nu-i aduce nici un folos, tocmai fiindcă el e păcătos⁴². Căci darurile aduse nu sunt prin ele însele neplăcute lui Dumnezeu, deoarece orice faptură a lui Dumnezeu e bună. Cât despre a doua aducere... nimic n-o împiedică să fie bine primită. Căci nu s-a adus darurilor nici o pângărire de mâinile celui ce le-a adus de la început; ci, rămânând curate și fiind afierosite de mâini curate, ele se sfințesc și sfințesc, la rândul lor, pe cei ce se apropie de ele. Căci în nici una dintre fapăturile neraționale sau dintre cele neînsuflețite nu se poate încuibă necurăția păcatului; pentru că păcatul este o boală a voinței, iar pângăriră prin păcat

42. După Sf. Simeon al Tesalonicului (*Tâlcuire despre dumnezeiescul lăcaș*, 103), miridele aduse de preot pentru cei nevrednici exercită asupra celor pentru care s-au adus același efect ca și împărtășirea, adică în loc să le aducă folos, le aduc, dimpotrivă, foc și osândă. «Cu cât este de folositor acest lucru (aducerea miridelor) când se face pentru cei vrednici, cu atât este de vătămător și de păgubitor, când se face pentru cei ce nu s-au pregătit atât cât e cu putință oamenilor <să se pregătească>. Căci mirida care se aduce pentru cineva, punându-se aproape de dumnezeiescul agneț, când se slujește acela și se face Trupul lui Hristos, atunci și ea se împărtășește sfințirii. Iar când se pune în potir, se unește și cu Sângele. Drept aceea, și sufletului celuiua pentru care s-a adus îi dă dar, deci se face împărtășire gânditoare; și dacă este pentru cei ce viețuiesc cu cuernicie sau pentru cei ce au făcut păcate și s-au pocăit, omul primește cu sufletul în chip nevăzut împărtășirea Duhului Sfânt... Iar dacă este cineva care lucrează păcatul și de la el nu se depărtează nicidecum, fiind nevrednic de cuminecătură, jertfa cea pentru el îi va fi întru osândire» (P. G., t. CLV, col. 748 D—749 A. Comp. și trad. rom. cit., pp. 268—269). Vezi și *Despre Sfânta liturghie*, cap. 94 către sfârșit (*Ibid.*, col. 285—286 și trad. rom., p. 101).

aparține numai ființelor raționale» (Cap. XLVI, col. 465 D-468 B).

Ce se întâmplă însă atunci când și cei prin care se săvârșește a doua aducere, adică sfințiții slujitori, sunt persoane împovărate de păcate? Darurile slujite și aduse de ei sunt oare într-adevăr *primite* de Dumnezeu? Sunt ele adică sfințite și, la rândul lor, au puterea să sfințească? Desigur că da! Și lucrul e destul de explicabil dacă avem în vedere că, așa precum am spus, nu preotul, ci harul e acela care operează de drept taina. «...Nimic din păcatele omenești nu poate să împiedice cu ceva ca harul să efectueze sfințirea darurilor. Ci, întrucât sfințirea lor nu e opera virtuții omenești, ea nu poate fi cu nimic împiedicată de către viciile omenești» (Cap. XXXIV, col. 444 D-445 A). Am văzut, de altfel, că, după Cabasila, preotul liturghisitor nu este decât un umil instrument sau organ al harului sau al Sfântului Duh care sfințește, de drept, darurile noastre. «Iar darurile fiind aduse totdeauna chiar în chipul în care a poruncit Dumnezeu însuși, trebuie să-I fie plăcute și să fie primite de El totdeauna. Căci ce importanță are dacă slujitorul este păcătos în cele ce stau în puterea lui? Căci păcătoșenia lui nu adaugă nimic darurilor și nici nu scade valoarea aducerii, după cum nici leacul medical nu-și pierde puterea tămăduitoare atunci când e administrat de vreun profan și necunoscător în ale medicinei, dacă acesta l-a alcătuit după prescripția și din porunca medicului. Căci <vindecarea> se capătă nu prin neștiința zadarnică a celui ce a administrat leacul, ci datorită priceperii medicului care a prescris mijlocul de vindecare. Pentru că leacul n-a primit nimic din ignoranța celui ce l-a administrat, ci toată puterea și-a primit-o din priceperea medicului... De aceea, e sigur că aceste daruri sfințesc *toate* pe credincioși și totdeauna, fiind *totdeauna* primite de Dumnezeu» (Cap. XLVI, col. 468 D-469 A)⁴³.

43. Comp. și Cap. XLVII, col. 469 D: «De aceea, ele sfințesc *totdeauna* toate sufletele credincioșilor, atât ale viilor cât și ale morților care sunt încă nedesăvârșiți și mai au nevoie de sfințire».

Pe scurt deci, după Cabasila, aducerea darurilor provine de la persoane nevrednice este valabilă în ea însăși; aceste daruri se sfințesc și au putere sfințitoare, chiar dacă au fost slujite de liturghisitori împovărați de inerentele păcate omenești. Aducerea lor este însă nulă și fără valoare pentru aducătorul însuși: darurile aduse de el, deși primite de Biserică și de Dumnezeu, nu-și fac asupra lui efectul așteptat. Cu alte cuvinte: aducerea, sfințirea și efectul Sfintelor Daruri sunt independente de calitatea morală atât a aducătorului, cât și a liturghisitorului; sfințirea credincioșilor prin mijlocirea Sfintelor Daruri este însă, dimpotrivă, dependentă și condiționată de vrednicia și de curăția lor morală. «Căci harul lucrează de două ori (*διττὸς ἐνεργεῖ*) în Cinstitele Daruri: o dată când se sfințesc ele și altă dată când harul ne sfințește pe noi printr-insele. Prin urmare, nimic din păcatele omenești nu poate să împiedice cu ceva ca harul să efectueze în daruri cel dintâi lucru (adică sfințirea lor); ci, întrucât sfințirea lor nu e opera virtuții omenești, ea nu poate fi cu nimic împiedicată de către viciile omenești. Al doilea lucru însă (adică sfințirea credincioșilor) cere și râvna sau conlucrarea noastră. Căci harul ne sfințește prin Sfintele Daruri numai dacă ne-a găsit pregătiți pentru sfințire; dacă însă ne-a aflat nepregătiți, nu ne aduce nici un câștig, ci, dimpotrivă, ne pricinuiește chiar o nemăsurată pagubă...» (Cap. XXXIV, col. 444 D-445 A). De aceea — după Cabasila — ne și rugăm, după sfințirea darurilor, *pentru darurile ce s-au sfințit*: ne rugăm, adică, nu pentru ca să se sfințească ele, căci s-au sfințit o dată, ci pentru ca ele să lucreze asupra noastră, să ne sfințească. Căci harul poate fi împiedicat de către păcatele omenești de a-și face efectul, tot așa cum Mântuitorul nu făcea minuni în unele din cetăți, din pricina necredinței iudeilor⁴⁴.

Ceva mai mult: conlucrarea personală nu e necesară numai pentru câștigarea sfințeniei, ci și pentru păstrarea sau

44. Cap. XXXIV, col. 445. Comp. Matei XIII, 58.

menținerea ei. Cu prilejul explicării imnului de mulțumire, cântat de credincioși după împărtășire «Să se umple gurile noastre de lauda Ta, Doamne...», Cabasila zice că prin fraza din acest imn: «Întărește-ne (păstrează-ne) pe noi întru sfințenia Ta, toată ziua învățându-ne dreptatea Ta...», credincioșii se roagă ca să fie ajutați de Dumnezeu spre a păstra sfințenia pe care au primit-o și să nu lepede harul, nici să piardă darul. Iar pentru aceasta «este nevoie și de conlucrarea noastră (Δεῖ γὰρ καὶ τῶν παρ' ἡμῶν) ... Învățarea (practicarea) acestei dreptăți are puterea de a păstra în noi sfințenia. Căci ea sporește și credința în Dumnezeu, aprinde și iubirea și nu lasă se furișeze nimic rău în suflet. Așadar, fără gândurile cuvenite pentru apropierea de Sfintele Taine, nu e cu putință ca sfințenia să se sălășuiască și să rămână întru noi» (Cap. XLI, col. 465 D-457 A).

4. Efectele speciale ale sfințirii prin împărtășirea cu Sfintele Daruri

Dar în ce constă, în esență, sfințirea cea mare care se dobândește prin împărtășire? Sau, cu alte cuvinte, care sunt roadele sau efectele împărtășirii cu Sfintele Taine?

De fapt, răspunsul la această întrebare îl dă Cabasila, pe larg și în chip magistral, în cartea a patra a lucrării *Despre viața în Hristos*. În *Erminie*, această chestiune este abia schițată în trecere, și nu fără temei, deoarece chestiunea efectelor tainei Sfintei Euharistii nu interesează direct explicarea liturghiei, ci aparține mai degrabă dogmaticii și spiritualității creștine. De aceea, ne vom mărgini și noi să redăm numai ceea ce găsim în *Erminie* cu privire la acest subiect.

a) Efectul esențial al împărtășirii, asupra căruia Cabasila stăruie îndeosebi, este *unirea cu Hristos*. Sfintele Taine fiind Însuși Trupul și Sângele lui Hristos, prin împărtășire noi primim în trupul nostru însăși sfânta umanitate îndumnezeită și slăvită a Mântuitorului, unindu-ne astfel cu El într-un singur trup și făcându-ne părtași (κοινωνούς) atât la

firea Sa omenească, cât și la harurile divine pe care ea le împărtășește. Astfel, împărtășirea reprezintă «cel mai desăvârșit și cel mai nimerit mijloc de legătură a omului cu Dumnezeu»⁴⁵. Această unire nu se reduce la o simplă legătură simbolică sau metaforică, ci este o încorporare reală, fizică, substanțială, a fiecărui credincios în parte și a tuturor laolaltă, adică a comunității sau a Bisericii întregi, la Trupul lui Hristos. Acesta este *Capul* sau *inima* trupului Său mistic, adică al Bisericii, iar noi suntem mădulele vii ale acestui trup, trăgându-ne seva de viață din Însuși Capul. Viața noastră spirituală este, astfel, o viață prin excelență hristocentrică, sau, cu expresia lui Cabasila, o «trăire în Hristos»⁴⁶. Doctrina lui Cabasila se inspiră direct din Sf. Scriptură, și mai ales din Evanghelia a patra și din epistolele pauline. Transcriem în această privință din Cap. XXXVIII al *Erminiei*, intitulat *De ce Sfintele Taine închipuie Biserica*.

«În Sfintele Taine, Biserica e închipuită (σημαίνεται) nu în mod simbolic, ci ca mădulele în inimă, ca ramurile în rădăcina plantei și, potrivit cuvintelor Mântuitorului, ca mlădițele în viță (Comp. Ioan XV, 5 seq.). Căci nu e vorba numai de o comunitate de nume sau de vreo analogie de asemănare, ci chiar de o identitate reală (οὐ γὰρ ὀνόματος ἐνταῦθα κοινωνία μόνον, ἢ ἀναλογία ὁμοιότητος, ἀλλὰ πράγματος ταυτοῦτος). Anume, Sfintele Taine sunt Trupul și Sângele lui Hristos, dar ele sunt totodată și adevărată hrană și băutură pentru Biserica lui Hristos (Comp. Ioan VI, 53—57); și împărtășindu-se cu ele, nu Biserica le prefăce pe ele în trup omenească, ca pe oricare alt aliment, ci ea (Biserica) se prefăce în

45. 'H τελειωτάτη καὶ ἀκριβεστάτη πρὸς θεὸν ὁμιλία (Cap. LII, col. 488 C).

46. Despre acest punct de vedere al doctrinei lui Cabasila, vezi: S. Salaville, *Le Christocentrisme de Nicolas Cabasilas*, EO, an. XXXIX (1936), pp. 129—167 și M-me Lot-Borodine, *Le Coeur théandrique et son symbolisme dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas*, Ir, t. XIII (1936), pp. 652—673.

ele, deoarece cele mai tari biruiesc⁴⁷. Pentru că și fierul pus în foc se preface el în foc, iar nu focul în fier; și după cum fierul înroșit în foc îl vedem aievea nu ca fier, ci ca foc — deoarece proprietățile fierului sunt absorbite cu totul de cele ale focului⁴⁸ —, tot așa și Biserica lui Hristos: dacă ar putea cineva să o cuprindă cu privirea, prin însuși faptul că e unită cu El și că participă la trupul Lui, nimic altceva n-ar vedea decât însuși trupul Domnului. De aceea scrie Pavel: «*Voi sunteți trupul lui Hristos și <fiecare> în parte, mădulele Lui*»⁴⁹. Căci doar n-a voit el să arate, prin aceste cuvinte, purtarea de grijă a lui Hristos față de noi și învățătura Lui sau supunerea noastră față de El, când Îl numește pe El *cap*, iar pe noi *trup*⁵⁰, așa cum de pildă am numi noi *mădule* pe cei de un neam sau prieteni cu noi când vorbim în hiperbolă, ci înțelege chiar ceea ce spune: că, adică, credincioșii trăiesc chiar *viața în Hristos* (τὴν ἐν Χριστῷ ζωὴν) prin sângele acesta și sunt cu adevărat ca unii uniți de Capul acela și încorporați la trupul acela» (Cap. XXXVIII, col. 452 C-453 A).

Sfințirea ce se dobândește prin unirea cu Hristos justifică — după Cabasila — și numele de *sfinți* (ἅγιοι) ce se dădea primilor creștini. Când preotul cheamă pe credincioși la împărtășire, cu strigarea «*Sfintele, sfinților*», prin *sfinți* (ἅγιοι) înțelege aici nu numai pe cei desăvârșiți în virtute, ci și pe câți se străduiesc să capete acea desăvârșire, chiar dacă n-au atins-o încă; pentru că nimic nu oprește ca și aceștia să se sfințească prin participarea (ἐν μετέθεσι) la Sfintele Taine și ca prin aceasta să fie sfinți, după cum și întreaga Biserică se numește *sfântă*, și precum scrie și feri-

47. Comp. Thomas d'Aquino, *Summa Theol.*, cart. III, quaest. 73, art. 3: «Haec est differentia inter alimentum corporale et spirituale, quod alimentum corporale convertitur in substantiam ejus qui nutritur;... sed. alimentum spirituale convertit hominem in seipsum...» (Ed. și vol. cit., 423).

48. Comp. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, cart. III, cap. 17 (P. G., t. XCIV, col. 1069 B și trad. rom. cit., p. 209).

49. I Cor. XII, 27. Comp. și Rom. XII, 5; Efes. V, 20, 30 etc.

50. Vezi Efes. I, 22; IV, 15; V, 23; Col. I, 18 etc.

citul Apostol <Pavel> când zice către *tot* poporul: «*Frați sfinți, pătași ai alegerii celei cerești...*» (Evr. III, 1). El îi numește *sfinți* pe temeiul Sfântului <Iisus> la care participă și din al Cărui Sfânt Trup și Sânge se împărtășesc. Căci ei sunt mădulele ale acelui Trup, carne din carnea Lui și oase din oasele Lui. Cât timp, deci, suntem uniți și păstrăm legătura strânsă cu El, trăim o viață sfântă, trăgându-ne sfințenia din Capul și din inima aceea, prin Sfintele Taine; după ce însă ne-am despărțit și am ieșit din unitatea cu acel Prea-sfânt Trup, în zadar vom gusta Sfintele Taine, căci viața nu se transmite în mădulele moarte și despărțite.

«Dar cine desparte aceste mădule de Sfântul Trup? «*Păcatele voastre*, zice Domnul, *stau la mijloc între Mine și voi*» (Isaia LIX, 2). Dar cum? Oare orice păcat face pe om să moară? Nicidecum! ci numai păcatul de moarte; căci tocmai de aceea se și numește *de moarte*. Căci există și un păcat ce nu e spre moarte, după fericitul Ioan (I Ioan V, 17). De aceea, pe cei botezați, dacă n-au săvârșit păcate, care să-i despartă de Hristos și să le aducă moarte, nimic nu-i oprește ca, împărtășindu-se cu Sfintele Taine, să participe la sfințenie (τοῦ ἁγιασμοῦ μετέχειν), atât nominal cât și de fapt, ca unii ce sunt mădulele încă vii și păstrând unitatea cu Capul (Hristos). De aceea, atunci când preotul zice: «*Sfintele, sfinților*», credincioșii răspund: «*Unul sfnt, unul Domn Iisus Hristos...*». Pentru că nimeni n-are de la sine însuși sfințenia, și nici nu este un rezultat al virtuții omenești, ci toți o avem de la El și prin El. Și după cum atunci când pui sub soare multe oglinzi, toate strălucesc și răsfrâng raze de crezi că se văd mai mulți sori, dar în realitate unul este soarele care se răsfrânge în toate, tot așa și Cel ce singur este sfânt, revărsându-Se în credincioși, strălucește în multe suflete și pe mulți îi face sfinți, deși El este unul și singur sfânt, întru nimic mai prejos în slavă decât Tatăl» (Cap. XXXVI, col. 448 D-449 C).

b) Cel dintâi efect al acestei uniri cu Hristos este *iertarea păcatelor*, adică efectul expiatoriu sau ispășitor al tainei. Se

înțelege de la sine că jertfa liturghiei, nefiind în esența ei altceva decât actualizarea jertfei de pe cruce, este — așa cum am mai spus — un prilej și un mijloc de aplicare *individuală* a acelorași efecte izbăvitoare, pe care crucea le-a câștigat în general pentru omenire, începând cu iertarea păcatelor și terminând cu dobândirea împărăției cerurilor. Actul împărtășirii este prin excelență mijlocul prin care credincioșii își însușesc fiecare în parte meritele câștigate de Mântuitorul pe cruce, pentru toată lumea. După sfințirea darurilor — zice Cabasila — «preotul, rugându-se pentru cele ce sunt de trebuință tuturor, se roagă și pentru sine însuși să fie sfințit de către daruri. Ce sfințire cere? Să primească adică *iertarea păcatelor*⁵¹. Căci acesta este efectul de căpetenie al acestor daruri. Și de unde se vede acest lucru? Din cele ce Mântuitorul a spus apostolilor Săi, când le-a arătat pâinea: «Acesta este trupul Meu, care pentru voi se frânge, spre iertarea păcatelor». Și tot așa a spus și când le-a arătat paharul... Iertarea păcatelor o dă Sfântul Duh celor ce se împărtășesc cu Sfintele Daruri» (Cap. XXXIV, col. 444 C-D).

c) Alt efect al împărtășirii, pe care *Liturghierul* ortodox îl menționează adesea și despre care Cabasila pomenește numai o dată, în treacăt, este *dobândirea vieții veșnice*. În momentul împărtășirii — zice el — credincioșii trebuie «să se apropie cu convingerea că aceste Sfinte Daruri sunt pricinuitoare de viață veșnică (ζωὴς αἰωνίου αἰτία) în cei ce se vor împărtăși cu ele» (Cap. XXXIX, col. 453 B).

Concepția lui Cabasila despre iertarea păcatelor și dobândirea vieții de veci, ca efecte de căpetenie ale împărtășirii cu Sfintele Taine, este în perfectă concordanță atât cu

51. Vezi *Liturghia Sf. Vasile*, după Axion: «Pomenește, Doamne... și a mea nevrednicie. Iartă-mi toată greșeala cea de voie și cea fără de voie, și să nu oprești, pentru păcatele mele darul Sfântului Tău Duh, de la Darurile ce sunt puse înainte» (Br. p. 409 și *Lit. rom.*, ed. cit., pp. 180—181).

concepția generală a Sfinților Părinți⁵², cât și cu *Liturghierul*, care spune: «Se împărtășește robul lui Dumnezeu (N) spre iertarea păcatelor și viața de veci». După cum remarcă însă dogmatistul grec Hr. Andrutsos⁵³ și după cum susțin și teologii romano-catolici în general, e vorba de păcatele mici și ușoare, căci păcatele mai mari și grele (mortale) se presupun iertate înainte de împărtășire, prin pocăință și mărturisire, precum și prin pregătirea sufletească despre care am vorbit în capitolul precedent. Altfel, cel ce se împărtășește fără să i se fi iertat păcatele, consumă foc și-și ia luiși osândă, în loc să capete curățire.

5. Participarea celor vii și a celor morți la efectele jertfei euharistice

Că aducerea jertfei nesângeroase folosește și celor morți, e o veche și generală credință a Bisericii⁵⁴, credință concretizată mai ales în practica pomenirii morților în toate liturgiile creștine. De efectele expiatorii și sfințitoare ale jertfei liturgice beneficiază adică nu numai cei vii sau Biserica luptătoare, ci și cei răposați, adică Biserica celor trecuți în viața de dincolo și «care n-au atins desăvârșirea pe pământ, deci au încă nevoie de sfințire», cum se exprimă Cabasila (Cap. XLVII, col. 469 D). Pentru subtilul teolog bizantin, aceasta nu este numai o chestiune de credință; el își ia asupra-și delicata sarcină de a încerca să facă din ea un obiect de speculație teologică. Cabasila își propune să argumenteze că participarea celor adormiți la cina roadelor dumnezeiești ale jertfei liturgice este, din punct de vedere logic, nu numai posibilă, ci chiar necesară, și că cei morți

52. Vezi de ex. *Can. 28 al Sin. quini-sext (692)*: «...să se dea poporului... cuminăcătura spre viața veșnică și spre iertarea păcatelor...». La N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*. Trad. de U. Kovincici și Dr. N. Popovici, Vol. I, part. II (Arad, 1931), 391.

53. *Op. cit.*, p. 386, nota 1.

54. Vezi de ex. *Mărturisirea ortodoxă*, part. I, răsp. la întreb. 64.

beneficiază de efectele jertfei, într-o măsură cel puțin egală cu cei vii. Pentru a explica și a justifica rațional acest nepătruns punct de credință, el pune în joc nu numai subtilitatea și profunzimea unui adevărat gânditor bizantin, ci și logica și claritatea unui adevărat scolastic; patru capitole (XLII-XLV), din cele mai remarcabile ale *Erminiei* sale, sunt consacrate în întregime acestei chestiuni.

După cum observă M. Jugie⁵⁵, Cabasila este unul dintre puținii teologi bizantini care fac distincție între Sfânta Euharistie ca *jertfă* (θυσία, *sacrificium*) și Sfânta Euharistie ca *taină* sau *sacrament* (μυστήριον, *sacramentum*); efectele celei dintâi sunt comune atât celor vii cât și celor morți, căci ele lucrează *prin mijlocire* (διὰ μεσότητας), pe când efectele celei de a doua sunt proprii numai celor vii, căci ele lucrează *prin împărtășire* (τῇ μεταλήψει), care nu mai e posibilă celor morți. Dar să dăm cuvântul lui Cabasila însuși:

«Dumnezeiasca și Sfânta liturghie sfințește de două ori: a) o dată *prin mijlocire* (τῇ μεσότητι) — căci darurile aduse lui Dumnezeu, prin însăși aducerea lor sfințesc atât pe cei ce le aduc, cât și pe cei pentru care se aduc și fac pe Dumnezeu îndurător față de ei, b) iar a doua oară *prin împărtășire* (τῇ μεταλήψει), întrucât ele sunt pentru noi adevărată hrană și băutură, potrivit cuvântului Domnului⁵⁶. Dintre aceste două chipuri de sfințire, cel dintâi e comun și celor vii și celor morți, căci jertfa se aduce și pentru unii și pentru ceilalți; al doilea însă are putere numai asupra celor vii, deoarece morții nu mai pot să mănânce și să bea» (Cap. XLII, col. 457 B).

Cei vii beneficiază deci de ambele moduri de sfințire, pe care Sfânta liturghie ni le pune la îndemână, adică atât de sfințirea *prin mijlocire*, rezultată din pomenirea numelor lor în timpul înfricoșatei jertfe, cât și de sfințirea *prin împăr-*

55. *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III, p. 180, nota 2, p. 329, nota 3 și *La Messe dans l'Eglise byzantine*, DTC, X, col. 1335.

56. Vezi mai ales Ioan VI, 53—57.

tășire, care este un privilegiu exclusiv al membrilor Bisericii luptătoare; morții însă nu pot beneficia decât de primul mod, adică de sfințirea *prin mijlocire*. Faptul acesta creează, oare celor adormiți o situație de inferioritate față de cei vii, în ceea ce privește gradul de participare la efectele binefăcătoare ale Sfintei liturghii? Cabasila răspunde la această întrebare cu un categoric: nu! El se străduiește să demonstreze, cu lux de argumente, că morții participă, într-o măsură cel puțin egală — dacă nu chiar superioară — celor vii, la efectele sfințitoare ale liturghiei și îndeosebi la unirea cu Hristos.

«Hristos Se împarte (μεταδίδωσι) și celor morți, într-un chip pe care El însuși îl știe» (Cap. XLII, col. 457 C). După cum se vede, Cabasila păstrează distincția tradițională de terminologie între participarea de care beneficiază cei vii (μετάληψις = *împărtășirea* propriu-zisă, sacramentală, văzută) și între participarea de care beneficiază cei adormiți (μεταδίδωσις). Pentru el însă, aceasta din urmă echivalează, ca valoare soteriologică, cu o *împărtășire* adevărată, reală, însă spirituală, inteligibilă, adică într-un mod adecvat naturii imateriale sau spirituale a sufletului⁵⁷. Ea este mijlocită de liturghie, deci este tot un efect al jertfei liturgice, ca și sfințirea celor vii.

«Și ca să dovedim aceasta — demonstrează Cabasila — să vedem oare sunt condițiile sfințirii, și dacă nu cumva cu sufletele morților e același lucru ca și cu sufletele celor vii.

57. Sf. Simeon al Tesalonicului întreabinează, pentru această noțiune, chiar expresia de «împărtășire inteligibilă sau spirituală» (νοητῇ κοινωνία). Vezi *Tâlcuire despre dumnezeiescul lăcaș*, 103 și *Răspunsurile către un arhiereu*, întreb. 47 (P. G., t. CLV, col. 748 D și 893 B). Traducerea românească citată redă primul loc prin «împărtășire gânditoare» (p. 268), iar al doilea prin «împărtășire nevăzută» (p. 324). De acest fel de împărtășire beneficiază după el toate sufletele pentru care se aduc miride, inclusiv sufletele morților: «Mirida în timpul înfricoșatei jertfe și pomenirea celui răposat în timpul acesteia, unește pe acel răposat cu Dumnezeu și îl face să se împărtășească și să comunice cu El în chip nevăzut» (ἀοράτως μετέχειν αὐτοῦ παρέχει καὶ κοινωνεῖν). *Despre sfârșitul nostru...*, cap. 373 (P. G., CLV, 693 B. Comp. și trad. rom., p. 250).

Dar care sunt condițiile sfințirii? Oare a avea trup? Sau a alerga spre Sf. masă? A primi Sfintele în mâini, a le introduce în stomac? A mânca sau a bea? Nicidecum! Căci multora din cei ce îndeplinesc aceste condiții și s-au apropiat astfel (numai trupește) de Sfintele Taine, nu le-a folosit acest lucru la nimic, ba au plecat împovărați și de mai mari păcate. Dar atunci, care sunt condițiile sfințirii pentru cei ce se sfințesc și ce cere de la noi Hristos? — Curăția sufletului, iubirea de Dumnezeu, credință, dorirea Sfințelilor Taine, râvna spre împărtășire, zel fierbinte, alergarea cu sete. Acestea sunt cele ce atrag această sfințire, (ele sunt virtuțile) cu care trebuie să ne apropiem și fără de care nu e cu putință a ne face părtași lui Hristos. Dar toate acestea nu sunt însușiri trupești, ci aparțin numai sufletului; prin urmare, nimic nu se împotrivesc ca și sufletele celor adormiți să aibă aceste virtuți, ca și ale viilor. Dacă deci sufletele sunt pregătite după cuviință pentru primirea tainei și dacă Hristos, sfințitorul și săvârșitorul, vrea totdeauna să sfințească și dorește oricând să Se împartă pe Sine, ce ar putea împiedica participarea (*μετοχία*)? Absolut nimic!» (Cap. XLII, col. 457).

Împărtășirea văzută sau sacramentală este, totuși, indispensabilă și obligatorie pentru cei vii; fără ea, aceștia nu pot dobândi sfințire, chiar de ar avea sufletul împodobit cu virtuțile pe care le-am enumerat. Împărtășirea spirituală este, cu alte cuvinte, rezervată și valabilă exclusiv pentru sufletele celor adormiți⁵⁸. Cât privește pe cei vii însă, absența de la împărtășire este scuzabilă numai pentru aceia care n-au putință să se apropie fizicește de Sfintele Taine, cum erau de

58. Aici Cabasila este categoric în opoziție cu doctrina latină formulată de Toma d'Aquino. După acesta, efectele Sfintei Euharistii se răstrâng chiar și asupra celor vii, în ambele chipuri posibile, adică fie *sacramentaliter* (prin împărtășire), fie *spiritualiter* (prin simpla dorință de a se împărtăși): «Aliqui manducant *spiritualiter* hoc sacramentum, antequam *sacramentaliter* sumant». Sau: «Effectus sacramenti potest in aliquo percipi, si sacramentum habeat in voto, quamvis non accipiat in re». *Summa Theol.* cart. III, quaest. 80, art. 1 și 2 (Ed. și vol. cit., p. 485).

pildă sihaștrii deșertului. «Căci pe aceștia îi sfințește Hristos Însuși, în chip nevăzut. De unde se vede aceasta? Din faptul că aveau viață într-însii; căci n-ar fi avut, dacă nu s-ar fi împărtășit din taina aceasta, deoarece Însuși Mântuitorul a zis: «*De nu veți mânca trupul Fiului Omului și de nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață întru voi*» (Ioan VI, 53). Și pentru ca să dovedească aceasta, multora din acești sfinți le-a trimis îngeri care să le aducă Sfintele Daruri⁵⁹.

«Dacă însă cineva are putință, dar nu se apropie de Sf. masă, îi este absolut cu neputință să capete această sfințire de la Sfintele Daruri. Și aceasta nu pentru că nu s-a apropiat, ci pentru că i-a stat în putință, dar nu s-a apropiat, lucru din care se vede lămurit că are sufletul lipsit de virtuțile necesare pentru Sfintele Taine. Căci unde e dorința și râvna pentru Sf. masă la unul care ar putea să alerge ușor spre ea, dar nu vrea?... Și cum să credem că iubește Sfintele Taine cel care, având putință să le primească, totuși nu le primește?

«De aceea, nu-i nimic de mirare dacă Hristos face să participe la masa aceasta (*τῆς τραπέζης μεταδίδωσι ταύτης*) și sufletele eliberate de trupuri, cărora n-are să le reproșeze nici un astfel de păcat. Căci mai de mirare și mai de necrezut este când omul, supus stricăciunii, mănâncă din Trupul cel fără de stricăciune; dar că sufletul, care e nemuritor, se împărtășește din jertfa cea fără de moarte, ce e de mirare? Dacă deci, prin negrăita-I iubire de oameni și prin nespusa-I înțelepciune, Dumnezeu a găsit cum să Se facă acel minunat și de necrezut lucru, cum să nu credem că face ceea ce e firesc și logic? Pentru că darul se dă, prin trup, și celor ce încă viețuiesc în trup, dar el pătrunde mai întâi în substanța sufletului, și prin suflet trece în trup. Chiar fericitul Apostol (Pavel), arătând aceasta, zice: «*Cel ce se lipește de Domnul,*

59. Sf. Macarie Egipteanul (sec. IV) istorisește că un oarecare Marcu Pustnicul ajunsese la un așa de înalt grad de virtute, încât un inger îi aducea Sfintele Daruri la vremea împărtășirii. Vezi Paladius, *Historia lausiaca*, cap. XX (P. G., t. XXXIV, col. 196—197, 1065 B).

e un singur duh cu El» (I Cor. VI, 17), deoarece unirea și contopirea aceasta se efectuează îndeosebi în suflet. Căci în suflet subzistă în chip propriu (συρίως) omul, aici e și sfințirea cea care provine din virtuți și din strădania omenească, aici e și păcatul și necesitatea vindecării prin Sfintele Daruri. Toate i se fac trupului prin suflet; și după cum se spurcă prin gândurile cele rele care vin din inimă, tot de aici îi vine și sfințenia, atât cea din virtute, cât și cea din Sfintele Taine... Dacă deci sufletul n-are nevoie de trup nici pentru primirea sfințirii (ci mai degrabă trupul are nevoie de suflet), ce câștigă în plus din Sfânta Euharistie sufletele care sunt în trup, față de cele ce s-au eliberat de trupuri? Oare faptul că văd pe preot și primesc darurile de la el? Dar și sufletele celor adormiți au pe Preotul cel veșnic, Care le face toate acestea și Care împarte și acelora dintre vii care se împărtășesc cu adevărat. Căci nu toți cei cărora le dă preotul se împărtășesc cu adevărat, ci numai aceia cărora le dă Însuși Hristos. Căci preotul împărtășește, într-adevăr, pe toți cei ce vin la împărtășire; Hristos însă, numai pe cei vrednici de împărtășire. De aici se vede că săvârșitorul tainei și sfințitorul sufletelor, atât ale viilor cât și ale morților, este numai Mântuitorul Însuși.

«Prin urmare, din toate cele spuse, reiese că toate câte tin de Sfânta jertfă sunt comune și celor vii și celor morți. Căci și condițiile sfințirii, adică virtuțile sufletești, sunt comune atât unora cât și altora; și ceea ce li se cere în chip esențial și propriu (προηγούμενος και οὐκείως) pentru sfințire, e același lucru; și preotul sfințitor e același. Doar atâta e propriu celor ce viețuiesc în trup, și de care n-au parte cei adormiți, că în aparență s-ar sfinți și cei nevrednici de Sfintele Taine, prin aceea că primesc în trup Sfintele Daruri (căci în lumea celor adormiți nu e cu putință să se apropie cineva dacă e nepregătit, ci împărtășirea se dă numai celor vrednici). Acest lucru nu dă însă sfințire celor vii, ci dimpotrivă le atrage și pedeapsa cea mai grea; și tocmai de

aceea lucrul acesta e departe de a fi un avantaj pentru cei vii.

«Dar chiar și pentru acest cuvânt, e vădit că împărtășirea cu Sfintele Daruri (ἡ τῶν ἱερῶν δώρων μετάληψις) nu numai că e posibilă și că nimic nu i se opune, dar se și impune cu necesitate pentru sufletele morților. Căci... ceea ce constituie întreaga desfătare și fericire pentru cei de acolo — ori de-i vei spune rai sau sânul lui Avraam, sau locuri fără de întristare și suspin și luminoase, înverzite și răcoritoare, ori chiar împărăție — nu e nimic altceva decât acest Potir și această Pâine⁶⁰. Căci acestea sunt mijlocitorul, înainte-mergătorul nostru spre cele sfinte, singurul conducător către Tatăl, singurul soare al sufletelor, care apare în acest veac și se împarte sub vălurile trupului, așa cum a voit El Însuși, iar în veacul ce va să fie va fi văzut și se va împărți fără vâl; atunci când, după cum spune Scriptura, Îl vom vedea așa cum este⁶¹... Întrucât Sf. masă are puterea să unească <cu Hristos>, e absolut cu neputință ca cei neuniți cu El să dobândească odihnă sau să primească în lumea cealaltă vreun bun mai mic sau mai mare» (Cap. XLII-XLIII, col. 460—464).

Deasa împărtășire cu Sfintele Taine este deci, după Cabasila, nu numai necesară, ci absolut indispensabilă și nu numai în această viață, ci chiar și în cea de dincolo, pentru menținerea sufletelor în legătură durabilă și permanentă cu Hristos. «Unirea sufletelor cu Hristos trebuie să fie necurmată, pentru a trăi deplin și a dobândi odihnă... Căci după cum ochiul nu poate vedea fără lumină, tot așa nici sufletele nu

60. Comp. Sf. Simeon al Tesalonicului, *Despre stărsitul nostru*, cap. 369: «Mai înainte de toate <cei vii> aduc în fiecare zi jertfa cea fără de sânge, fiindcă nimic altceva nu e mai de folos celui adormit; și nimic altceva nu e mai pricinuitoare de bucurie, de luminare și de unire cu Dumnezeu, ca însuși dumnezeiescul Sânge care se varsă și ca dumnezeiescul Trup care se jertfește pentru noi nevrednicii» (P. G., t. CLV, col. 688 și trad. rom. cit., p. 248).

61. Comp. I Cor. XIII, 12.

pot avea viață și pace adevărată fără Hristos. Căci El e singurul care împacă (pe oameni) cu Dumnezeu... În adevăr, ce a împăcat oare firea oamenilor cu Dumnezeu, dacă nu faptul că Fiul Său iubit S-a făcut om? Tot așa și El se îndură de orice om dacă poartă chipul Unuia-Născut și mănâncă trupul Lui și se face un duh cu El... Dacă deci credem că prin rugăciunea de mijlocire a preoților și prin aducerea Sfintelor Daruri se aduce sufletelor o oarecare ușurare, aceasta nu e posibil decât într-un singur chip..., adică prin unirea cu Fiul Omului... Or, tocmai acesta este efectul Sfintei jertfe, care e comun și celor vii ca și celor morți, după cum s-a dovedit din cele spuse» (Cap. XLIV, col. 464).

Ceva mai mult, superioritatea iluzorie, care s-ar părea că o conferă celor vii posibilitatea lor de a se împărtăși sacramentaliter sau corporaliter cu Sfintele Taine, se schimbă în avantaj pentru cei morți, deoarece viața în trup expune pe cei vii la tentații și la păcate, de care cei morți sunt scutiți, fiind eliberați de povara lutului. Este tocmai ceea ce Cabasila vrea să demonstreze în Cap. XLV, intitulat *Că pentru cei adormiți sfințirea care li se face e mai deplină* ("Οτι τελειότερος τοῖς κεκοιμημένοις ὁ ἁγιασμός γίνεται). «Dar sufletele lipsite de trupuri — zice el — au ceva mai prielnic pentru sfințire față de cele ce trăiesc în trup: căci ele se curățesc cu adevărat și primesc, prin rugăciunile preoților și prin mijlocirea Sfintelor Daruri, iertarea păcatelor într-un nimic mai mică decât a celor ce sunt încă în viață. În schimb, ele nu păcătuiesc nimic și nu adaugă nici o vină nouă la cele vechi (după cum se întâmplă cu mulți dintre cei vii), ci sunt fie iertate cu totul de orice pedeapsă, fie măcar scutite pentru totdeauna de vină; și astfel, ele sunt mai pre-

gătite și mai vrednice de unirea cu Mântuitorul, nu numai față de cei mai mulți din cei ce trăiesc în trup, ci și față de ele însele dacă ar fi în trupuri. Și însuși faptul acesta, că sunt lipsite de trup, le face să fie cu mult mai destoinice pentru participarea (μετουσίαν) la Sfintele Taine, decât ar putea să fie dacă ar fi îmbrăcate în trupuri.

«Căci există dincolo multe și felurite stări, pentru ca să fie cinstită orice treaptă de virtute și nimic să nu rămână nerăsplătit de Judecătorul cel drept și de oameni iubitor. După cum cei ce s-au învrednicit de cele mai mari cununi, adică cei desăvârșiți (τέλειοι) și moștenitori ai fericirii celei depline, ca Pavel și alții ca el, fiind dezlegați de trup, se bucură de fericire într-un chip mai curat decât când erau încă în viața aceasta, tot așa și moștenitorii unei fericiri mijlocii era potrivit ca să fie așezați într-o astfel de odihnă și să dobândească ceva mai bun plecând de aici, decât aveau pe când erau încă în trup. Am arătat însă că toată odihna sufletelor și toată răsplata virtuții — fie mică, fie mai mare — nu este nimic altceva decât această Pâine și acest Potir, care se împart cu măsură și unora și altora, adică și viilor și morților. Căci de aceea a și numit Domnul cină (δεῖπνον) bucuria sfinților în veacul ce va să fie⁶², ca să arate că acolo nimic nu e mai de preț ca această masă.

«De aceea, dumnezeiasca jertfă a Euharistiei se aduce și pentru cei adormiți, ca și pentru cei vii; și întrucât cei vii sunt îndoiți sfințiți (adică odată prin mijlocire, altădată prin împărtășire), îndoiți se sfințesc și cei răposați și nu sunt în nici o privință mai prejos decât cei vii, ci le sunt întru câțva chiar superiori» (Cap. XLV, col. 464 D-465 B).

62. Comp. Luca XXII, 30.

D. LITURGHIA CA ACT AL CULTULUI DIVIN

1. Raportul nostru față de Dumnezeu

După ce am văzut, astfel, cum se realizează *scopul indirect și ultim* al liturghiei, adică *sfințirea credincioșilor*, să vedem acum ce elemente găsim în *Erminia* lui Cabasila despre o altă chestiune, și anume despre *liturghie ca act de cult* sau de cinstire a lui Dumnezeu și a sfinților.

Se știe că liturghia constituie cultul perfect adus de om lui Dumnezeu, deoarece ea este singura jertfă, de care se poate vorbi în cultul creștin, iar jertfa sau sacrificiul este forma exclusivă, și totodată cea mai înaltă, de exprimare a cultului de adorație (latria), datorat lui Dumnezeu¹. În capitolul de față vom încerca să arătăm ce ne spune Cabasila în *Erminia* sa despre liturghie ca act al cultului creștin-ortodox.

La temelia tuturor acțiunilor noastre de cult stă conștiința despre un anumit raport dintre cei doi termeni ai cultului, adică dintre Dumnezeu sau *obiectul* cultului și om sau *subiectul* cultului². După Cabasila, raportul acesta inițial dintre Creator și făptură este ca al unor *robi* sau *slugi* (δούλοι) față de *stăpânul* (δεσπότης) lor. «Noi suntem niște robi ce datorăm Stăpânului această slujire, ca unii care pentru aceea am și fost zidiți de El dintru început și am și fost răscumpărați din nou» (Cap. XXIII, col. 420 A). În această privință, concepția lui Cabasila — deși în aparență retrogradă și perimată — este în strictă concordanță cu limbajul *Molitfelnicului* ortodox; ca o reminiscență a felului iudaic de a concepe raportul dintre om și Dumnezeu, multe din rugăciunile ortodoxe invocă încă pe Dumnezeu ca pe stăpânul unor *robi*³.

1. Vezi Pr. P. Vintilescu, *Principiile și ființa cultului creștin-ortodox*. Curs (litografiat) de Liturgică generală, București, 1940 p. 64 și passim.

2. Comp. Același, *Ibid.*, pp. 38—39.

3. Exemplificăm cu o scurtă formulă de ectenie, în care cuvântul *robi* revine nu mai puțin de trei ori: «Ca niște *robi* nevrednici, cu frică și cu cutremur mulțumind milostivirii Tale, Mântuitorule și Stăpânul

Robia de care vorbește Cabasila nu trebuie însă luată în vechiul ei înțeles iudaic sau precreștin. *Stăpânul* nostru nu este adică un tiran sau un despot neîmblânzit și răzbunător, ci un stăpân bun, care ne-a dat întâi existența ca *Ziditor* al nostru și mai pe urmă ne-a și mântuit din păcat și din moarte ca *Răscumpărător*, dând pentru noi un preț ce nu poate fi echivalat: sângele Fiului Său întrupat. Prin îndemnul «*Capetele voastre Domnului să le plecați*» — după Cabasila — preotul îndeamnă pe credincioși «să recunoască pe Dumnezeu și ca stăpân și să-și îndeplinească față de El datoria de robi, să-și plece capetele în fața Lui și într-acest chip să-și mărturisească robia. Și I se pleacă nu numai ca unuia ce este din fire stăpân și ziditor și Dumnezeu, ci și ca niște robi răscumpărați, Celui ce i-a răscumpărat prin însuși Sângele Unuia-Născut, prin care ne-a și câștigat de două ori robi și ne-a făcut fii ai Săi. Căci *ne-a și sporit robia și a făcut-o mai mare*⁴ și a realizat înfierea unuia și același Sânge» (Cap. XXXV, col. 448 B).

Actul de răscumpărare al Fiului nu numai că ne-a sporit deci robia, adică ne-a mărit datoria și obligația de recunoștință față de Dumnezeu, ci a înnobilit și a transformat totodată, din temelie, raportul nostru inițial față de Creator, dându-ne putința de a deveni din *robi*, *fii* ai lui Dumnezeu; răscumpărarea echivalează deci cu adoptarea sau înfierea foștilor robi, de către Stăpânul lor. Dar cei învredniciți de

nostru, Doamne, pentru toate binefacerile Tale, care le-ai vărsat din destul spre *robii* Tăi, cădem înaintea Ta... și cu umilință strigăm: izbăvește din toate nevoile pe *robii* Tăi...» etc. (Din Ectenia întreită la *Mulțumire pentru câștigarea cererii și pentru toată facerea de bine a lui Dumnezeu*), *Liturghier*, ed. cit., p. 319.

4. Καὶ γὰρ καὶ τὴν δουλείαν ἡδύησεν ἡμῖν καὶ μεῖζονα ἔδειξε. Hervet traduce (corect): «etenim et servitutum auxit, et majorem reddidit». J. Kramp (op. cit., p. 118), căruia — ca german — îi repugnă concepția unui astfel de raport între om și divinitate, traduce: «Er hat unsere δουλεία, unser Dienstverhältnis, geädelt und Grösseres uns gezeigt...», adică: «El a înnobilit robia noastră și ne-a arătat (ne-a făcut) *mai mari*...». Kramp traduce deci pe ἡδύησεν (de la αὐξάνω = a mări, a crește, a spori) ca și cum ar fi ἡξίωσεν (de la ἀξίωω = a învrednici, a înnobila).

un asemenea har nu mai sunt robi, ci fii. Căci, după cum spune Scriptura, «*robul nu rămâne pururea în casă*» (Ioan VIII, 35). Dar fiii sunt și moștenitori, nu numai ai împărăției, ci și ai Celui ce stăpânește împărăția. «*Căci moștenitorii lui Dumnezeu, zice Scriptura, sunt împreună-moștenitori cu Hristos*»⁵ (Cap. XIII, col. 397).

Pentru că însă, după cuvântul Scripturii, suntem răscumpărați cu un preț, noi am devenit un fel de *moștenire* (κληρονομία) a Fiului. «Căci ceea ce Fiul poseda deja dintru început ca Dumnezeu, a moștenit mai pe urmă ca om», zice Cabasila, explicând fraza: «*Mântuiește poporul Tău și binecuvintează moștenirea Ta*», din rugăciunea amvonului (Cap. XL, col. 453 D). Noua noastră calitate de *moștenire* a Fiului înseamnă însă «o legătură mai strânsă a noastră cu Dumnezeu, decât cea în care eram prin creație» (Ἀκριβοτέρα δὲ οἰκειώσεις ἢ κληρονομία, τῆς δημιουργίας); căci cu mult mai strâns și mai intim ne-a luat în stăpânire ca *moștenitor* decât ne avusese mai înainte ca *Creator*. Căci prin *creație*, El avea putere doar asupra firii (trupului) oamenilor; prin *moștenire* însă, S-a făcut stăpân al minții și al voinței lor, ceea ce înseamnă într-adevăr a *stăpâni* pe oameni. (Căci firea este comună și ființelor necuvântătoare și lucrurilor neînsuflețite, deoarece prin fire toate sunt supuse lui Dumnezeu, ca niște creaturi, Creatorului). Dar cum S-a făcut stăpân al minții și al voinței oamenilor? — Prin aceea că am supus mintea și voia noastră Celui ce S-a pogorât pe pământ și S-a răstignit și a înviat: *mintea* I-am supus-o fiindcă *L-am cunoscut* pe El ca Dumnezeu adevărat și stăpân al întregii făpturi; iar *voia*, fiindcă *L-am iubit* și am primit de bunăvoie stăpânirea Lui și jugul Lui pe umerii noștri...» (Cap. XL, col. 456).

Noul raport, în care actul mântuirii ne situează față de Stăpânul a toate, reprezintă deci o legătură mai strânsă și

5. Rom. VIII, 17.

mai intimă cu Dumnezeu, fiindcă el se bazează pe o recunoaștere și o acceptare integrală și benevolă, din partea noastră, a majestății și a atotputerniciei lui Dumnezeu, dar mai ales pe iubirea noastră recunoscătoare față de El.

2. Formele funcției latreutice în liturgie

Conștiința acestui raport se poate exterioriza sau manifesta în afară, prin mai multe *forme* sau *atitudini de cult*, dintre care locul de frunte îl ocupă *slăvirea* (δοξολογία). Iată ce spune Cabasila cu prilejul explicării binecuvântării de la începutul Sfintei liturghii: «Îndreptarea gândului nostru spre Dumnezeu (Ἡ πρὸς Θεὸν ἐντεύξις) poate fi mulțumire, slăvire, mărturisire sau cerere. Dar înaintea tuturor stă *slăvirea* (doxologhisirea). Fiindcă se cuvine unor slugi înțelepte, atunci când se apropie de stăpânul lor, să nu pomenească mai întâi de cele ale lor însele, ci de cele ce sunt numai ale stăpânului. Așa ceva e slăvirea. Căci cel ce cere, cere pentru a-și mări sau pentru a-și înmulți ceea ce este *al său*; cel ce se mărturisește, *pe sine însuși* se vădește, căutând să se depărteze de rele; iar cel ce mulțumește, se știe că mulțumește bucurându-se de *bunurile sale proprii*. Însă cel ce slăvește, uitându-se pe sine și pe toate ale sale, slăvește pe *Însuși Stăpânul* — pentru El *Însuși* — și puterea și slava Lui».

În continuare, Cabasila stabilește ordinea firească sau psihologică, în care se nasc și se succed în sufletul omenesc diversele momente sau aspecte ale atitudinii culturale față de Dumnezeu. «Pe lângă acestea — zice el — chiar și firea și logica lucrului cere aici *slăvirea* ca cea dintâi. Căci atunci când ne îndreptăm gândul spre Dumnezeu, ne vine în minte în primul rând neapropiata *slavă* (δόξα), puterea și mărirea Lui, din care decurge *admirația* (θαῦμα), uimirea și cele de acest fel, adică *slăvirea* (ἡ δοξολογία); mergând mai departe, (ne vine în minte) *bunătatea* (χρηστότης) și iubirea Lui de oameni, din care izvorăsc *recunoștința* sau *mulțumirea* (ἡ εὐχαριστία); după aceasta, observăm nemărginirea bună-

tății Sale și bogăția iubirii Sale de oameni, în comparație cu răutatea noastră... Iar amintirea răutății și a păcatelor noastre în fața lui Dumnezeu, este ceea ce se cheamă *mărturisire* (ἐξομολόγησις). Și în al patrulea rând vine *cererea* (ἡ αἴτησις). Într-adevăr, încrederea că vom dobândi cele ce cerem în rugăciunea noastră, o căpătăm numai după ce ne-am gândit mai întâi la bunătatea și iubirea lui Dumnezeu față de noi oamenii. Căci dacă Dumnezeu e bun chiar și cu cei răi, cu atât mai mult va fi cu cei ce s-au schimbat și s-au îndreptat prin aceea că și-au mărturisit păcatele, după cum a zis proorocul: «Mărturisește-ți mai întâi păcatele, ca să te îndreptezi». Astfel, doxologhisirea (slăvirea) ocupă cel dintâi loc în dialogurile noastre cu Dumnezeu. De aceea, la începutul oricărei rugăciuni sau slujbe, preotul *slăvește* pe Dumnezeu» (Cap. XII, col. 392) ⁶.

Așadar, scopul primordial al actelor noastre de cult este, după Cabasila, *scopul latreutic*, adică cinstirea și preaslăvirea lui Dumnezeu. Ceva mai mult, preaslăvirea aceasta constituie țelul suprem spre care trebuie să năzuiască și pe care trebuie să-l aibă în vedere toate acțiunile și gândurile noastre. «Slăvirea lui Dumnezeu să ne fie totdeauna țelul. Plugarii își propun ca scop al strădaniei lor produsul roadelor, în așteptarea cărora muncesc cu dragă inimă; neguțătorii (au ca scop), câștigul; alții altul și așa mai departe «*voi însă în toate câte faceți, slava lui Dumnezeu să o căutați*» ⁷. Căci noi suntem niște robi ce datorăm Stăpânului această slujire, ca unii care pentru aceea am și fost zidiți de El dintru început și am și fost răscumpărați din nou. De aceea vei și găsi totdeauna Biserica îngrijindu-se de slava lui Dumnezeu, propovăduind-o pretutindeni, căutând-o în toate, socotind-o, totul și toate făcându-le pentru ea: și rugăciunile și cere-riile, tainele, îndemnurile și tot lucrul sfânt» (Cap. XXIII, col. 417 D-420 A).

6. Comp. și Gherman, *Ist. bis. și teorie mistică* (P. G., t. XCVIII, col. 401 A).

7. Comp. I Cor. X, 31.

Se știe însă că «spre deosebire de cultul patriarhilor și dreptilor Vechiului Testament, care adorau pe Dumnezeu în *unitatea naturii* Sale, liturghia Bisericii creștine cinstește pe Dumnezeu în *Treimea Persoanelor*» ⁸. Iată ce spune Cabasila cu privire la caracterul trinitar al formulei de binecuvântare de la începutul liturghiei: «Pentru ce Dumnezeu e întreit binecuvântat, iar nu o dată? (Căci nu se zice: «*binecuvântat este Dumnezeu*», sau «*binecuvântată este împărăția lui Dumnezeu*», ci aparte, pentru fiecare Persoană: «*binecuvântată este împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh...*»). — Pentru că prin întruparea Domnului oamenii au învățat că Dumnezeu este în trei fețe. Dar cele ce se săvârșesc la liturghie sunt misterul acestei întrupări a Domnului; de aceea se cuvine ca la începutul lor să fie pusă în lumină și să se propovăduiască Treimea» (Cap. XII, col. 392 D) ⁹.

În cursul liturghiei, Persoanele treimice sunt invocate și cinstite cu atributele sau însușirile personale, pe care fiecare din Ele le are în legătură cu viața noastră spirituală. Explicând formula pentru binecuvântarea poporului, rostită de preot înaintea marii rugăciuni euharistice «*Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărțășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți*», Cabasila spune: «Prin aceasta ni se cer cele bune de la Sfânta Treime, tot darul desăvârșit; și acest dar preotul îl numește cu atributele proprii fiecăreia din fericitele fețe treimice: de la Fiul *har*, de la Tatăl *dragoste*, iar de la Duhul *împărțășire* (κοινωνία). Căci Fiul S-a jertfit pe Sine, mântuind pe cei ce nu-I dăduseră în schimb nimic, ba erau încă și osândiți: «*A murit pentru noi care eram încă nelegiuiți*», cum zice Scriptura (Rom. V, 8). De aceea, grija aceasta a Lui pentru noi se numește *har* (dar gratuit). Iar întrucât Tatăl S-a milostivit iarăși de neamul omenesc pentru patimile Fiului Său și a iubit pe cei ce-I erau vrăjmași, de aceea numește <milosti-

8. Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 39.

9. Comp. și Gherman, *op. cit.*, (P. G., t. XCVIII, col. 401).

virea) Lui față de noi *dragoste*. Și intrucât se cădea ca Cel bogat în milă să împărtășească din bunurile proprii pe vrăjmașii transformați în prieteni, aceasta o îndeplinește Sfântul Duh, care S-a pogorât peste Sfinții Apostoli; de aceea bună-tatea Duhului față de oameni se numește *împărtășire*» (Cap. XXVI, col. 424).

Erminia lui Cabasila nu conține capitole speciale despre *liturghie ca mijloc latreutic*, dar oferă în schimb suficiente mențiuni incidentale din care putem întrezări concepția sa în această privință. Astfel, vorbind despre jertfa liturgică și având în vedere originea și instituirea ei divină, Cabasila o numește categoric: «o formă de adorare care nu e născocirea noastră»¹⁰. Și în liturghie, ca în toate formele cultului în general, scopul latreutic — adică cinstirea și adorarea lui Dumnezeu — predomină, având întâietate față de cel harismatic și de cel suplicatoriu (de cerere). Căci, după cum zice Cabasila, jertfa se aduce întâi «spre slava lui Dumnezeu și a sfinților și (apoi) pentru mântuirea lumii întregi și, în sfârșit, pentru orice cerere dreaptă...» (Cap. XLVI, col. 468 A). De altfel, după Cabasila, noi prin noi înșine nu suntem în stare și nici vrednici să aducem lui Dumnezeu o slăvire demnă de majestatea Lui, «ca unii care n-avem să aducem nimic vrednic de mântuire, de la noi înșine»¹¹. Cultul acesta latreutic sau de slăvire nu devine vrednic de a fi acceptat de Dumnezeu decât prin mijlocirea Fiului Său, după cum am văzut. De ce? «Fiindcă — zice Cabasila — pe Dumnezeu nimeni nu L-a slăvit cu slava ce I se cuvine. De aceea a și spus iudeilor, muștrându-i: «Dacă Eu sunt Dumnezeu, unde este slava Mea?» (Mal. I, 6). Ci numai Fiul Unul-Născut I-a dat Lui slava cuvenită. De aceea, când mergea El spre patimă, a zis către Tatăl: «Eu Te-am preaslăvit pe Tine pe pământ» (Ioan XVII, 1). Și cum L-a preaslăvit? Nu în

10. Οὐτε ἡμετέρα ἐπίνοια τῆς λατρείας ὁ τρόπος οὗτος (Cap. XLIX, col. 481 D).

11. Ὅς οὐδὲν ἔχοντες οἰκοθὲν εἰσενεγκεῖν σωτηρίας ἄξιον (Cap. LIII, col. 489).

alt chip decât arătând oamenilor sfințenia Lui, dovedindu-Se sfânt, precum sfânt este și Tatăl Însuși. Căci ori îl concepem pe Dumnezeu ca Tatăl Acestui sfânt — și atunci strălucirea Fiului este slava Tatălui — ori îl concepem ca Dumnezeu față de umanitatea (Fiului), și atunci vrednicia sau virtutea creaturii constituie întru totul o slăvire a Creatorului»¹² (Cap. XXXVI, col. 449).

În această formă, adică prin mijlocirea Mântuitorului, și numai așa, jertfa adusă de Biserică prin preot, primită de Mântuitorul și transformată de El în propria Sa jertfă, devine suprema formă a cultului de adorare și de slăvire adus de oameni lui Dumnezeu, fiind darul cel mai bineplăcut ce I se poate aduce. Autorul *Erminiei* accentuează această idee în Cap. XLVII, intitulat: «Ὅσον εἰς δεξιά, adică: În ce grad (măsură) sunt primite darurile noastre de către Dumnezeu. După ce arată aici că primirea darurilor însemnează de fapt însușirea lor de către Mântuitorul sau incorporarea acestora într-ale Sale»¹³, Cabasila continuă: «Dacă deci, nu se poate concepe nimic pe potriva acestei însușiri (improprii), atunci nici pentru gradul în care darurile sunt primite, nu se poate afla o măsură. Încă și din valoarea contra-darului se poate vedea în ce măsură primitorul primește darul. Dar care e în acest caz contra-darul (ἡ ἀντίδοσις)? Este tot trupul și sângele lui Hristos Însuși. Căci Dumnezeu primind pâinea și vinul nostru, ne dă în schimb pe Însuși Fiul. Și de unde se vede că acestea ni se dau de către Dumnezeu ca daruri în schimbul celor aduse de noi? Din cele ce Însuși Hristos, Cel ce a purtat acest trup și acest sânge, ne spune zicând: «Luați...»¹⁴. Căci așa se arată darul: cu acest cuvânt se indică și Cel ce dă, și cel ce primește și ceea ce se dă. Căci mai este un alt chip de a primi ceva: a primi, pentru păstrare, un lucru, de care n-au voie să se folosească cei

12. Comp. Matei V, 16; Ioan XV, 8; Filip. I, 11 etc.

13. Vezi în urmă, pp. 213, 243.

14. Vezi Matei XXVI, 26; Marcu XIV, 22; Luca XXII, 17 și I Cor. XI, 24.

ce l-au primit. Tu însă, ca să nu crezi aceasta, ci ca să știi că ceea ce ai primit este al tău, a și poruncit să te folosești de el, zicând: «...mâncați. Așa sunt primite darurile noastre de către Dumnezeu și într-o așa de neînchipuită măsură» (Cap. XLVII, col. 469).

3. Euharistia sau mulțumirea ca notă predominantă a jertfei liturgice

Referirea numai în trecut la funcția latreutică se explică, de altfel, prin faptul că Nicolae Cabasila o concepe încadrată în forma euharistică a liturghiei. El pune în evidență faptul că slăvirea lui Dumnezeu îmbracă, înainte de toate, forma de exprimare a recunoștinței noastre față de El, adică de mulțumire sau euharistie. Liturgia ne pune adică la îndemână cea mai desăvârșită formă de expresie a sentimentelor noastre de recunoștință și de mulțumire pentru binefacerile mântuirii. Ea este, după expresia lui Cabasila, «în întregime o euharistie»¹⁵, ale cărei elemente și a cărei modalitate sunt indicate, în esență, chiar de Mântuitorul, în seara Cinei. Comentând *anafora*-ua, adică partea din liturghie care constituie însuși ritul euharistic al sfințirii și aducerii darurilor, Cabasila dezvoltă pe larg această idee.

«Biserica, imitând pe Mântuitorul, săvârșește aducerea darurilor nu numai pentru a cere, ci și pentru a mulțumi. Aceasta o arată ea și în altă parte, dar mai cu seamă în rugăciunea în care se cuprinde oarecum scopul sfinte slujbe¹⁶. Anume, pomenind toate binefacerile pe care le-am primit de la Dumnezeu și mulțumind pentru toate și adăugând în sfârșit întruparea Domnului și instituirea Tainei și cum a poruncit să facem și noi aceasta, adaugă: «Aducându-ne deci aminte de această poruncă mântuitoare și de toate câte s-au făcut pentru noi: de cruce...» și de celelalte (enumerând toate cele de după cruce, zice apoi): «Ale Tale

15. Ὁλος εὐχαριστία ἐστὶν ἐν τῇ τελετῇ (Cap. XLIX, col. 480 D).

16. Adică în anaforă.

dintru ale Tale, Ție aducem (aducând) de toate și pentru toate. Pe Tine Te lăudăm, pe Tine Te binecuvântăm, Ție-Ți mulțumim, Doamne, și Ție ne rugăm, Dumnezeul nostru». Vezi? Zice că aducându-ne aminte de binefaceri săvârșim această aducere de daruri. Dar a cinsti cu daruri pe binefăcătorul, pentru bunurile ce ni s-au dat, înseamnă a mulțumi. Apoi, exprimând și mai lămurit mulțumirea, zice: «Aducând darul acesta, pe Tine Te lăudăm, pe Tine Te binecuvântăm, Ție-Ți mulțumim, Doamne, și ne rugăm Ție, Dumnezeul nostru». Adică acesta e scopul aducerii darurilor: să lăudăm, să mulțumim, să ne rugăm (lui Dumnezeu), ceea ce am spus de la început; încât ea este și de mulțumire și totodată de cerere. Facem acestea — vrea să spună rugăciunea — aducându-ne aminte de două lucruri: întâi de porunca pe care ne-ai dat-o, când ai zis: «Aceasta să faceți întru pomenirea Mea»¹⁷, și al doilea, de toate cele făcute pentru noi. Căci, negreșit, amintirea binefacerilor primite ne îndeamnă de la sine spre recunoștință și (ne îndeamnă) să oferim cu totul ceva, Celui ce ne-a făcut astfel nenumărate daruri. Iar amintirea poruncii ne învață chiar și felul (τὸ εἶδος) mulțumirii și ce daruri trebuie să aducem: Îți aducem aceeași ofrandă, pe care Însuși Unul-Născut Ți-a adus-o Ție, Dumnezeului și Părintelui; și aducând-o, Îți mulțumim, pentru că și El a mulțumit când a adus-o. De aceea, nimic nu aducem de la noi înșine în această ofrandă. Căci nici darurile nu sunt lucruri ale noastre, ci ale Tale, Făcătorul tuturor, și nici această formă de adorare nu este creația noastră; nici n-am dorit-o și nici n-am fost atrași spre ea din propriul nostru îndemn, ci tot Tu ne-ai învățat, Tu ne-ai îndemnat, prin Fiul Tău. De aceea, cele ce-Ți aducem Ție, dintr-ale Tale ni le-ai dat nouă, ale Tale sunt în toate și pentru toate (câte ne-ai dat nouă).

«Astfel, chiar pentru însăși jertfa euharistică datorăm, iarăși, altă mulțumire lui Dumnezeu, fiindcă nimic din ea

17. Luca XXII, 19 și I Cor. XI, 24.

nu ne aparține, ci e în întregime un dar al Lui; și însuși faptul că o voim și o săvârșim, tot El îl realizează în noi, precum a zis dumnezeiescul apostol¹⁸. De aceea se și spune acest lucru în rugăciune: «*Mulțumim Ție și pentru slujba aceasta pe care ai binevoit a o primi din mâinile noastre...*» (Cap. XLIX, col. 481 B-484 A).

Datorând totul lui Dumnezeu, ofranda noastră capătă deci un caracter și un sens eminentemente *euharistice*. Jertfa liturgică este, așadar, înainte de toate, o *mulțumire* adusă din partea noastră lui Dumnezeu, drept recunoștință pentru toate câte îi datorăm. Într-adevăr, am văzut că ceea ce *Liturghierul* numește «pomenirea Domnului» nu înseamnă, după Cabasila, decât o «răsplată și o *mulțumire* aduse Lui»¹⁹. Acesta este, de altfel, motivul pentru care în cultul Bisericii Ortodoxe s-a și dat părții centrale a liturghiei, adică jertfei liturgice, denumirea exclusivă de *euharistie*, deși — după cum vom accentua în capitolul următor — ea este nu numai de *mulțumire* (χαριστήριος) ci și de *rugă* (ἱκεσιος). Cabasila dezvoltă această idee în Cap. LII, intitulat *De ce Sfânta jertfă se numește numai «euharistie»*, capitol pe care îl reproducem mai jos.

«Dacă Sfânta jertfă este și de mulțumire și de cerere, atunci de ce se numește numai *euharistie* (mulțumire), iar nu și una și alta? Pentru că există mai multe motive (obligații) pentru mulțumire decât pentru cerere. Într-adevăr, sunt mai multe cele ce am primit, decât cele ce ne mai lipsesc încă. Acestea din urmă sunt o parte, pe când celelalte sunt totul. Căci cele pentru care ne rugăm să le primim, sunt abia o picătură din câte am primit. Într-adevăr, noi am primit tot ceea ce depinde de Dumnezeu și nu există nici un lucru pe care El să nu ni-l fi dat. Doar că pe unele nu mai avem timpul necesar să le dobândim — cum e nestricăciunea trupului, nemurirea și împărăția cerurilor —, pe altele, deși

18. Comp. Filip. II, 13.

19. Ἀποδείκνυται τινα πρὸς αὐτὸν καὶ εὐχαριστίαν, Cap. X, col. 389 A.

le primim, nu le păstrăm — ca de pildă iertarea păcatelor și celelalte daruri acordate nouă prin Sfintele Taine —, iar pe altele — ca odihnă, sănătatea și bogăția, pe care le folosim în chip nesocotit — le pierdem ca să nu devenim mai răi, făcând din ele mijloace de desfătare și de pierzanie, în loc să ne lipsim, ca Iov, de bunurile trecătoare, ca să dobândim ceva mai de preț²⁰. De aici se vede că Dumnezeu n-a lăsat nici un motiv pentru cerere, pe când pentru mulțumire a dat toate motivele; noi însă, pricinuindu-ne nouă înșine lipsă, prin ușurătatea noastră, avem nevoie să cerem.

«Căci să vedem: ce lucruri cerem când ne rugăm? <Cerem întâi> *iertarea păcatelor*. Dar pe această cerere am primit-o cu prisosință, și încă fără nici o strădanie din partea noastră, prin Botez; atunci de ce o mai cerem încă o dată? Pentru că am devenit iarăși robi ai păcatului. Și din ce pricină? Nu din propria noastră voință? Prin urmare, noi înșine suntem pricina cererii.

«Apoi mai cerem ca să moștenim *Împărăția cerurilor*. Dar și aceasta ni s-a dat o dată; căci am devenit *fii* ai lui Dumnezeu Însuși, Cel ce stăpânește cu împărăția. Căci cine e moștenitor, dacă nu fiul? Și ce lucru din cele părintești nu rămâne moștenitorului?²¹ Nici unul (ci toate îi rămân)! Atunci de ce cerem ceea ce ni s-a dat o dată? Pentru că am îndrăznit lucruri necuvenite înfierii, după ce am fost născuți din Dumnezeu și ne înălțaserăm la acea cinste: din *fii* am devenit *robi* nevrednici și de aceea ne rugăm ca pentru un lucru pe care nu l-am fi avut și care n-ar depinde deloc de noi. Prin urmare, tot noi înșine suntem singuri pricină și a acestei cereri.

«Iar cât despre *bunurile trupesti*, Domnul a poruncit: «*Cereți mai întâi împărăția lui Dumnezeu, și toate acestea se vor adăuga vouă*» (Matei VI, 33) și: «*Nu vă îngrijiți de hrană și de îmbrăcăminte și Tatăl vostru Cel din ceruri vă*

20. Comp. Iov XLII, 10.

21. Comp. Gal. IV, 1—7.

va îndestula toată nevoia»²². Noi însă când nu le avem din destul, suferim această lipsă, fie din pricina ușurătății și a necredinței noastre și pentru că n-am respectat porunca privitoare la ele (și atunci lipsa e opera noastră, ca și cererea pricinuită de ea), fie după voia și iubirea de oameni a lui Dumnezeu, ca să dobândim, ca Iov, lucruri mai bune și mai de preț; în acest din urmă caz, lipsa aceea este într-adevăr opera lui Dumnezeu, dar este un motiv nu de rugăciune sau de cerere, ci de slăvire și de mulțumire, precum zicea Iov: «Fie numele Domnului binecuvântat, de acum și până în veac» (Iov I, 21).

«Vezi, deci, că toate câte face Dumnezeu pentru noi ne obligă numai la slăvire și mulțumire, și că în ceea ce privește cererile și rugăciunile, noi le suntem pricina. De aceea, când pomenim de orice fel de bunuri — fie de cele trupesti, fie de cele sufletești — în rugăciunile noastre către Dumnezeu, din recunoștință le pomenim pe toate, fie că le avem, fie că nu. Căci El ni le-a dat o dată pe toate și nimic n-a păstrat pentru Sine. Știind aceasta, fericitul apostol a poruncit să mulțumim pentru toate, scriind: «Bucurați-vă pururea... și mulțumiți pentru toate» (I Tes. V, 16, 18). Pentru acest motiv, se și cade ca Taina Împărtășirii — cel mai desăvârșit și mai potrivit mijloc de legătură cu Dumnezeu, în care amintim nu de cutare sau cutare dar, ci, într-un cuvânt, de toate bunurile ce avem în chip virtual și ce vom avea de la Dumnezeu — să o numim *euharistie* (mulțumire), denumind-o nu după cele ce cerem noi când suntem în lipsă, ci după binefacerile pe care le primim de la Dumnezeu; nu după sărăcia (lipsa) noastră, ci după bogăția bunătății Lui. Căci deși prin ea ne și rugăm lui Dumnezeu și îi și mulțumim, totuși, mulțumirea e opera lui Dumnezeu (ἡ μὲν εὐχαριστία Θεοῦ ἔργον), după cum s-a spus, pe când cererea e a neputinței omenești (ἡ δὲ ἱκεσία τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας). Și mulțumirea (I-o aducem) pentru mai multe, pe când

22. Citat liber după Matei VI, 25—32.

cererea pentru mai puține: căci cea dintâi se aduce, într-un cuvânt, pentru toate bunurile, pe când cealaltă, numai pentru unele. De aceea, se și cuvenea ca cei ce i-au pus numele, să o denumească *euharistie*, avându-se în vedere cele mai de frunte și cele mai multe, după cum și omul se numește *ființă rațională*, avându-se în vedere însușirea lui cea mai de căpetenie și mai de preț, deși are și ceva nerățional. Și, de altfel, Domnul nostru Iisus Hristos, Care a instituit această jertfă, a săvârșit-o și a lăsat să o săvârșim și noi, nu *cerând*, ci numai *mulțumind* Tatălui²³; de aceea, Biserica primind ceea ce este ea, o numește *euharistie* (mulțumire)» (Cap. LII, col. 485 B-488 D).

4. Liturgia ca rugăciune de cerere și de mulțumire

Cu scopul *euharistic* al jertfei liturgice se împletește însă strâns și cel *suplicatoriu*, adică de rugăciune sau de cerere. Fără îndoială, mulțumirea sau cererea pot face obiectul unor rugăciuni deosebite. «Orice rugăciune — zice Cabasila — nu poate fi decât ori de cerere (ἱκεσιον), ori de mulțumire (χαριστήριον), fiindcă numai în aceste două chipuri amintim lui Dumnezeu de bunurile ce primim de la El: ori ca să le primim, ori pentru că le-am primit. În primul caz este o cerere (ἱκεσία), în celălalt, o mulțumire (εὐχαριστία)» (Cap. XLIX, col. 480 B).

Se pare însă că și pe vremea lui Cabasila, jertfa liturgică era interpretată mai des ca un mijloc exclusiv suplicatoriu, adică de cerere. Cel puțin la această presupunere ne duce stăruința cu care Cabasila accentuează și dezvoltă, de repetate ori, ideea că jertfa liturgică nu este numai un mijloc de cerere (ἱκεσιος), ci și de mulțumire (χαριστήριος). Este, după

23. A se vedea referatele scripturistice ale Cinei celei de Taină: după Matei XXVI, 26—27 și Marcu XIV, 22—23, Domnul a binecuvântat pâinea, iar la pahar a mulțumit lui Dumnezeu; după Luca XXII, 17, 19, a mulțumit atât la pahar cât și la pâine, iar după I Cor. XI, 24, a mulțumit numai la pâine.

cum am mai spus²⁴, una din cele câteva teme de predilecție asupra cărora autorul *Erminiei* revine de mai multe ori și cărora le consacră mai multe din capitolele cele mai dezvoltate, și anume Cap. X, XXXIII și XLVIII—L. În expunerile sale, Cabasila determină, cu multă precizie, care sunt pricinile sau motivele mulțumirii, pe de o parte, și scopurile cererilor noastre, de alta. Iată ce spune el, de exemplu, în legătură cu scopul scoaterii miridelor la proscomidie: «Cauzele și motivele aducerii darurilor sunt: *mulțumirea* față de Dumnezeu și *cererea*. Căci nici un dar nu se dă degeaba — fie lui Dumnezeu, fie oamenilor —, ci pentru un bun ori realizat (dobândit), ori nădăjduit (așteptat): prin el, adică, ori răsplătim pe un binefăcător pentru cele ce am primit de la el, ori cinstim (induplecăm) pe cineva, care are putința să dea, ca să dobândim lucruri pe care încă nu le avem. *Aceste daruri* (euharistice) *credem însă că se aduc lui Dumnezeu și pentru una și pentru alta, adică și pentru că am primit și pentru ca să primim de la El; prin ele mulțumim lui Dumnezeu și totodată Îl implorăm: Îi mulțumim pentru cele ce am dobândit și Îl rugăm ca să dobândim, așa încât aceste daruri sunt și de mulțumire* (εὐχαριστήρια) *și de rugă* (ἱκεσία).

«Dar care sunt bunurile ce ni s-au dat? Și care sunt cele pe care le cerem? Într-un cuvânt, ele sunt aceleași: iertarea păcatelor, moștenirea împărăției. Căci acestea a poruncit El Însuși să le căutăm înainte de toate²⁵, acestea sunt bunurile pe care Biserica le-a și primit și pentru care se și roagă. Și cum s-au dobândit aceste bunuri și cum se roagă Biserica lui Dumnezeu, ca să dobândească ceea ce încă n-a dobândit? A dobândit mai întâi faptul că a primit putere (δύναμις) pentru acestea. Ea a primit adică puterea de a naște fii ai lui Dumnezeu și acesta este un dar făcut nouă tuturor creștinilor, prin moartea Mântuitorului. Căci acesta e dumnezeiescul Botez și celelalte taine, prin care

24. Vezi pp. 192—193.

25. Comp. Matei VI. 33.

suntem înfiați de Dumnezeu și prin care ne facem moșteni ai împărăției cerurilor. În al doilea rând, a și moștenit, în realitate, însăși împărăția, prin nenumărați fii ai ei, pe care i-a trimis ca o colonie în cer și pe care fericitul Pavel i-a numit «*Biserica celor dintâi născuți înscrise în cer*» (Evr. XII, 23). Iată deci cum Biserica *a dobândit* într-adevăr aceste bunuri.

«Însă pentru aceia dintre fiii ei, care încă aleargă pentru cunună²⁶ și trăiesc încă în această viață, al căror sfârșit e încă necunoscut (nesigur = ἀδελον), precum și pentru cei ce au răposat nepregătiți și neîntăriți în nădejdea mântuirii, pentru unii ca aceștia Biserica pomenește pe Domnul; dar pomenește și pe sfinții cei desăvârșiți din viață și pe cei încă nedesăvârșiți (τῶν μὴ πω τελείων), pentru cei dintâi *mulțumind*, pentru ceilalți *rugându-se*. Așa încât primele părți ale aducerii (spre pomenirea Domnului) și apoi următoarele (spre slava cinstitei Lui Maici și spre cinstea sfinților) sunt *de mulțumire*, iar cele de după acestea sunt *de cerere*. Mulțumim Ție — vrea să spună — că prin moartea Ta ne-ai deschis ușile vieții, că Ți-ai ales Maică dintre noi oamenii, că omul a dobândit atâta slavă, că avem mijlocitori de aceeași fire cu noi și că ai dat atâta trecere (παρρησία) celor de aceeași fire cu noi (sfinților). Căci acel: *întru slava și întru cinstea* (εἰς δόξαν καὶ εἰς πρεσβείαν) e totuna cu: *pentru slava și cinstea* (ἕνεκα τῆς δόξης καὶ τῆς πρεσβείας,) după cum și acel: *spre* (εἰς) *iertarea păcatelor* e totuna cu: *pentru* (ἕνεκα) *iertarea păcatelor*; are adică o îndoită însemnare: căci e și pentru ceea ce avem și pentru ceea ce nădăjduim. Și cine nu știe că slava Fecioarei Fecioare precum și cinstea și trecerea de care se bucură sfinții, sunt bunuri dobândite? Și că a aduce daruri pentru bunuri pe care le avem, nu este nimic altceva decât o recunoștință exprimată? Încă și acel: *întru pomenirea Domnului* se vede, din cele

26. Comp. I Cor. IX, 24—25 și Iacobi I, 12.

spuse până aici, că înseamnă un fel de răsplată și de mulțumire aduse Lui, pentru moartea Sa.

«La urmă de tot, preotul face *rugăciunea de cerere* (τή ἱκεσία), cerând iertarea păcatelor, odihna sufletelor și altele de acestea. Căci așa e cuviincios ca, atunci când ne adresăm lui Dumnezeu, să nu exprimăm numaidecât nevoile noastre sau să cerem ceea ce ne lipsește, ci mai degrabă să ne aducem mai întâi aminte de cele ce am primit, adică să-I mulțumim și să-L slăvim, și astfel, înainte de cele ce ne trebuie nouă, să punem slăvirea lui Dumnezeu» (Cap. X, col. 388 A-389 B).

Aceeași îndoită funcție: de mulțumire și de rugă, o are aducerea darurilor și în a doua ei fază, adică aceea care are loc la Sf. masă. «*Aducerea aceasta a jertfei este nu numai de cerere, ci și de mulțumire*» (οὐ μόνον ἱκεσίας αὐτῇ ἡ προσευχή τῆς θυσίας, ἀλλὰ καὶ χαριστήριος). De aceea, după cum la începutul slujbei (adică la proscomidie), preotul afierosind lui Dumnezeu darurile aduse, exprimă și mulțumirea și cererea, tot așa și acum, când darurile sunt jertfite și sfințite, prin ele și mulțumește lui Dumnezeu dar se și roagă. El exprimă și motivele mulțumirii, dar adaugă și obiectul cererii.

«Și care sunt motivele mulțumirii (αἱ ἀφορμαὶ τῆς εὐχαριστίας) ?

Sunt *sfinții*, precum s-a spus și mai înainte²⁷. Căci într-însii a găsit Biserica ceea ce căuta și și-a văzut împlinită ruga pentru împărăția cerurilor.

Dar care sunt *obiectele cererii* (αἱ ὑποθέσεις τῆς ἱκεσίας) ?²⁸

Sunt *cei încă nedesăvârșiți* (οἱ μὴ πω τελειωθέντες), care mai au nevoie de rugăciune.

Despre sfinți, preotul spune: «*Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare pentru cei adormiți întru credință: părinții, strămoșii, patriarhii, proorocii, evangheliștii, aposto-*

27. Adică în Cap. X. Vezi p. 307.

28. În textul grec (col. 441 C), în loc de: τῆς ἱκεσίας (forma corectă) e scris: τῆς ἑξελήσιας. Este o evidentă greșeală de tipar.

*lii, propovăduitorii, mărturisitorii, pustnicii, și pentru tot sufletul ce s-a săvârșit întru bună credință; mai ales pentru Preasfânta, curata, preabinecuvântata, slăvita, stăpâna noastră de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria...», și enumeră mai departe toată ceata sfinților. Aceștia sunt pentru Biserică motive ale mulțumirii către Dumnezeu. Pentru ei Biserica aduce această *slujbă cuvântătoare*, ca mulțumire către Dumnezeu și, mai mult decât pentru toți ceilalți, pentru fericita Maica lui Dumnezeu, ca una ce este mai presus de toată sfințenia...*

«După aceea, preotul dă glas și cererii și înșiră cele pe care le cere, rugându-se pentru mântuirea tuturor și pentru toate cele bune și de folos fiecăruia. Atunci el spune: «*Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare pentru lume, pentru sfânta sobornicească și apostolească Biserică, pentru cei ce întru curată viață de obște petrec, pentru preacredincioșii și iubitorii de Hristos...*» și așa mai departe. Și astfel, fericitul Ioan Gură de Aur, voind să arate că röstul acestei sfinte slujbe este îndoit (adică și de mulțumire și de rugă), rânduiește de o parte cele pentru care mulțumește, iar de alta cele pentru care se roagă. Dar dumnezeiescul Vasile unește mulțumirea cu cererea; și acest lucru îl face pretutindeni în liturghia sa, descoperind că mai toate rugăciunile lui exprimă și una și cealaltă. Pomeneste și el pe sfinți, dintre care Sf. Ioan Botezătorul e pomenit în același loc al Sfintei liturghii, dar nu în același chip. Căci rugându-se preotul ca să se învrednicească toți de împărtășirea cu Sfintele Taine «*Nu spre judecată sau spre osândă...*», adaugă: «*...ci să aflăm har împreună cu toți sfinții, care din veac Ți-au bineplăcut Ție: cu strămoșii, părinții, patriarhii...*» și celelalte. Apoi: «*Mai ales pe Preasfânta...*». Dar și aceste cuvinte cuprind o cerere, exprimând însă și o mulțumire și propovăduiesc pe Dumnezeu ca binefăcător al neamului omenesc, acolo unde ele pomenesc pe cei ce s-au săvârșit și s-au sfințit de către El, ca și cum ar zice: Ca să ne dăruiești nouă harul pe care

l-ai dat întâi sfinților, ca să ne sfințești precum mai-nainte ai sfințit pe alții de aceeași fire cu noi» (Cap. XXXIII, col. 441 C-444 C).

Sfânta Euharistie apare astfel nu numai ca forma ideală a rugăciunii de mulțumire, ci totodată și ca o formă perfectă a rugăciunii de cerere. Ea este supremul mijloc de a implora și a îndupleca pe Dumnezeu în favoarea noastră sau a morților noștri, pentru care aducem daruri la liturghie. Elementele euharistizate sunt, după cum am văzut că le numește Cabasila, «mijlocitorul, înainte-mergătorul nostru spre cele sfinte, singurul conducător către Tatăl»²⁹. Prin mijlocirea Sfintei jertfe, rugăciunea noastră de cerere capătă o putere irezistibilă și o garanție sigură că va fi ascultată de Dumnezeu. Pentru acest motiv, în momentul ieșirii cu Cinstitele Daruri, «trebuie să îngenunchem și să rugăm pe preot să ne pomenească în rugăciunile acelea. Căci nu există o altă formă de rugăciune care să poată atâta de mult și care să ne dea nădejdi mai tari, ca cea adusă prin această jertfă, care a curățit în dar păcatele și fărâdelegile lumii» (Cap. XXIV, col. 420 C).

5. Sensul pomenirii sfinților în liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur

În legătură cu liturghia ca mijloc de mulțumire și de cerere, Cabasila pune, sub o formă interesantă, problema pomenirii sfinților în liturghie. Se știe că, în toate liturghiile creștine, *rugăciunea de mijlocire* (intercessio, Fürbittengebet) *pentru cei adormiți* (dipticele) se referă și la *sfinții* de toate categoriile (patriarhi, martiri, apostoli, mărturisitori etc.). Trebuie oare înțeleasă această pomenire a sfinților ca o cerere, adică o rugăciune de mijlocire a Bisericii către Dumnezeu, în favoarea lor, prin Sfânta jertfă? Aceasta este problema pe care o ridică Nicolae Cabasila. Înainte de a

29. Ὁ μεσίτης, ὁ πρόδρομος ὑπὲρ ὁμῶν εἰς τὰ ἅγια, ὁ μόνος ἄγων εἰς τὸν Πατέρα, Cap. XLIII, col. 461 D.

expune însă punctul său de vedere, socotim necesare câteva scurte lămuriri introductive, spre a se putea înțelege mai bine poziția adoptată de Cabasila în această problemă.

Se știe că la baza cultului martirilor, din care s-a dezvoltat apoi cultul sfinților în general, era în vechime comemorarea sau pomenirea lor anuală prin oficierea liturghiei în zilele aniversare ale muceniciei lor³⁰. Dovezi în acest sens ne dau, de ex., Sf. Ciprian³¹ și *Constituțiile Apostolice*³². Citirea sau pomenirea solemnă a numelor martirilor avea loc, desigur, ca și azi, în timpul Sfintei jertfe, și anume în cursul dipticelor, când se făcea de obicei pomenirea tuturor răposaților³³. Această pomenire a sfinților era, de altfel,

30. Vezi Dr. Fr. Meffert, *Das Urchristentum*. Apologetische Abhandlungen, 9. bis 20 Tausend, 1922. M. Gladbach, p. 459 și H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Ed. II (Subsidia hagiographica 20), Bruxelles, 1933, p. 41. Comp. și Pr. I. Mihălcescu, *Clasicitatea creștină și cultul sfinților*, «BOR», an. XLII (1924), pp. 146—147 și *Cultul martirilor în Biserica primară*, *Ibid.*, p. 666.

31. Epist. XXXIV, 3: «Sacrificia pro eis (martyribus) semper, ut meministis, offerimus quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus». Comp. și Epist. XXXVI, 2: «Dies eorum quibus excedunt adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus... celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum» (P. L., t. IV, col. 331 B și 337 A).

32. Cartea VI, cap. 30, 2: «Adunați-vă în cimitire, citind cărțile sfinte și psalmodiind pentru martirii adormiți și pentru toți sfinții și frații voștri cei din veac adormiți întru Domnul; și plăcuta Euharistie, icoana (ἱερότυπον) trupului împărătesc al lui Hristos, aduceți-o ca jertfă în bisericile voastre și în cimitire...» P. G., t. I, col. 988 B. Comp. și trad. rom. din *Scrierile Părinților Apostolici dimpreună cu Așezămintele și Canoanele apostolice*. Trad. din original de Pr. I. Mihălcescu, Ec. M. Pâslaru și Ec. G. N. Nițu, Vol. II (Chișinău, 1928), p. 179.

33. Vezi de ex. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXI, 4 la Fapte* (P. G., t. LX, col. 170): «Ce înseamnă faptul că aducem jertfă pentru martiri, că sunt pomeniți în ora aceea (a jertfei)? Chiar de sunt martiri, chiar de aducem pentru martiri, e mare cinste să fii pomenit când Stăpânul e de față...»; *Omilia XLII, 5 la Epist. I Cor.* (*Ibid.*, t. LXI, col. 361): «Să nu încetăm a veni în ajutorul celor plecați de la noi și a aduce rugăciuni pentru ei. Căci iată obșteasca curățire a lumii e de față. De aceea, luând îndrăzneală, ne rugăm atunci pentru lume și îi pomenim pe ei (cei adormiți) dimpreună cu martirii, cu mărturisitorii, cu preoții. Căci suntem toți un singur trup, deși unele mădule sunt mai strălucite decât altele (Comp. I Cor. XII, 12 seq.). Și este întru totul cu putință să li se dea iertare, din rugăciuni, din darurile aduse pentru ei și de la (sfinții) cei pomeniți dimpreună cu ei».

una din formele de expresie ale legăturii reciproce dintre Biserica triumfătoare și cea luptătoare³⁴. Formulele liturgice întrebuintate în acest scop n-au fost însă totdeauna destul de clare și de explicate în ceea ce privește *sensul* sau *înțelesul* acestei pomeniri. Ele sunt generale și nu stabilesc nuanțele prin care se deosebește pomenirea martirilor și a sfinților, de a celorlalți răposați pomeniți³⁵; în cele mai vechi anafore, Sfânta jertfă se aduce, fără nici o distincție verbală, și pentru unii și pentru alții, pomenirea tuturor celor adormiți începând prin unul și același cuvânt, și anume *ὡς* (pentru). Așa se prezintă situația de ex. în anafora egipteană din *Evhologhiul lui Serapion de Thmuis*³⁶ și în *Liturghia clementină din Constituțiile Apostolice*³⁷.

34. Comp. P. Trembelas, *Comuniunea sfinților*. În rom. de Pr. D. Olimp Căciulă, (Caiete creștine, I), Cernica, 1940, p. 42.

35. Comp. F. E. Lucius, *Les origines du culte des saints dans l'Eglise chrétienne*. Trad. franc. par E. Jeanmaire, Paris, 1908, p. 377. Nu ne însușim însă și concluzia pe care Lucius o trage din această constatare.

36. «Te rugăm și pentru toți cei adormiți, a căroră și este pomenirea (continuând după recitarea numelor). Sfințește sufletele acestea, căci Tu pe toate le cunoști; sfințește pe toți cei adormiți întru Domnul și numără-i cu toate puterile Tale cele sfinte și le dă lor loc și odihnă în împărăția Ta» (Mon. euch. lit., p. 63).

37. Cart. VIII, Cap. 12, 43 (La Br, pp. 21—22): «Încă aducem Ție și pentru toți sfinții cei ce din veac au bineplăcut Ție: patriarhi, prooroci, drepti, apostoli, martiri, mărturisitori, episcopi, preoți, diaconi, ipodiaconi... laici și pentru toți ale căror nume le știi». După O. Casel (*Mysterium u. Martyrium in den römischen Sakramentarien*, JLv, 2—1922, pp. 34—35), formula generală a vechilor liturghii se explică prin aceea că, la început, liturghia se aducea pentru cei răposați *pro dormitione*, adică pentru odihna sufletelor și pentru sfințirea lor, iar nu *pro remissione peccatorum*. În felul acesta, jertfa putea fi adusă foarte bine atât pentru morții de rând cât și pentru sfinți, deoarece ea putea fi de folos ambelor categorii, aducându-le tuturor unirea cu Hristos și odihna în lăcașurile dreptilor. Cu timpul însă, s-a introdus din ce în ce mai mult în liturghia comemorativă ideea păcatului și a pedepsei pentru păcat: morții de rând au început a fi pomeniți acum nu pentru odihna sufletelor, ca mai înainte, ci în primul rând pentru iertarea sau ușurarea de păcatele cu care răposaseră poate, în ciuda bunei lor voințe. Liturghia a devenit astfel, din ce în ce mai mult, o rugăciune de mijlocire și o jertfă de ispășire. În această nouă situație, Biserica nu se mai putea ruga pentru sfinți cu aceleași cuvinte cu care se ruga pentru morți, în general.

Cu toată această lipsă de precizare a vechilor formulare liturgice, s-a făcut totuși, de timpuriu, o separație netă între martiri sau sfinți de o parte și între restul răposaților pomeniți, de alta. În lumea celor adormiți, martirii alcătuiau de la început un grup aparte, o elită, Biserica celor aleși (*Ecclesia electorum*) sau *Biserica triumfătoare* propriu-zisă; și cu toate că deseori liturghia întrebuintează, pentru pomenirea tuturor răposaților, același termen (*μνημονεύειν*, *commemorare*), diferiți teologi, în frunte cu cei mai vechi interpreți ai liturghiei, ne atrag atenția că pe sfinți îi pomenim invocându-i ca *mijlocitori ai noștri pe lângă Dumnezeu*, pe când pe ceilalți adormiți îi pomenim *mijlocind*, adică *rugându-ne noi pentru ei*. Foarte clar și categoric vorbesc în acest sens, de ex., în sec. IV Sf. Chiril al Ierusalimului³⁸ și Epifanie³⁹, iar puțin mai târziu Fericitul Augustin⁴⁰. Pomenirea celor desăvârșiți și sfinți are deci un ca-

38. *Cateh. V mystag.*, IX, 3 (Mon. euch. lit., 102): «După aceea (după sfințirea darurilor), pomenim și pe cei adormiți: mai întâi pe patriarhi, prooroci, apostoli, martiri, pentru ca prin rugăciunile și mijlocirile lor Dumnezeu să primească cererea noastră; apoi (ne rugăm sau aducem) și pentru (ὡς) cei mai dinainte adormiți sfinții părinți și episcopi și în general pentru toți cei mai dinainte adormiți dintre noi, având credința că va fi de cel mai mare folos sufletelor pentru care se înalță rugăciunea (cererea) în timpul Sfintei și înfricoșatei jertfe». Comp. H. Delehay, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (Subsidia Hagiographica, 17), Bruxelles, 1927, pp. 132—133.

39. *Panarion*, cart. III, haeres. LXXV, 8 (P. G., t. XLII, col. 513): «Căci facem și pomenirea dreptilor, dar (aducem) și pentru cei păcătoși; pentru cei păcătoși cerându-le milă, iar pentru cei drepti și pentru părinți și patriarhi, prooroci și apostoli și evangheliști și martiri și mărturisitori, episcopi și pustnici și pentru toată ceata, ca să deosebim pe Domnul Iisus Hristos de rândulala oamenilor, prin cinstea cea către El...».

40. *Epist. CLIX*, 1 (P. L., t. XXXVIII, col. 868): «Ideoque habet ecclesiastica disciplina, quod fideles noverunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oratur; pro caeteris autem commemoratis defunctis oratur. Injuria est enim pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari». *Sermo CCLXXXV*, 5 (Ibid., col. 1295): «Martyrum perfecta justitia est, quoniam in ipsa passione perfecti sunt. Ideo pro illis in ecclesia non oratur. Pro aliis fidelibus defunctis oratur, pro martyribus non oratur: tam enim perfecti exierunt ut non sint suspecti nostri sed advocati». În *Evang. Joh. tract.*

racter triumfal și solemn; prin ea se exprimă simțământul nostru de recunoștință pentru harul și slava cu care au fost încununăți, Biserica punându-i pe ei în fața lui Dumnezeu ca pe o armată biruitoare și slăvită⁴¹. Această distincție se găsea, de altfel, deja exprimată și în unele din textele liturgice; formula generală și imprecisă, cu care erau pomeniți toți morții în vechile anafore, s-a scindat treptat, într-unele din liturgiile de mai târziu, în două formule net deosebibile, dintre care una *spre cinstea sau slava sfinților*, iar alta *spre odihna sau iertarea păcatelor celorlalți morți*⁴². Așa este cazul de ex. cu *liturgia bizantină a Sf. Vasile* care, adoptând stilizarea din *liturgia Sf. Iacob*, determină clar sensul diferit al pomenirii celor două categorii distinse⁴³.

Nu însă în toate liturgiile creștine întâlnim distincția de mai sus. Printr-un conservatorism caracteristic textelor liturgice, multe din ele păstrează încă și astăzi limbajul neprecis pe care l-au moștenit, fără nici o schimbare, din vechile liturghii-surse. În o astfel de situație se găsește de ex. *liturgia bizantină a Sf. Ioan Gură de Aur*, care, adoptând stilizarea *liturghiei clementine* din cartea a opta a *Constituțiilor Apostolice*, utilizează aceeași formulă atât pentru pomenirea diverselor categorii de sfinți, cât și pentru credincioșii vii.

LXXXIV, 1 (*Ibid.*, t. XXXV, col. 1847): «Ad ipsam mensam non sic eros (martyres) commemoramus, quemadmodum alios, qui in pace requiescunt, ut etiam pro eis oremus, sed magis ut ipsi pro nobis, ut eorum vestigiis adhaereamus».

41. Vezi P. Trembelas, *op. cit.*, p. 43.

42. Comp. Dr. A. Baumstark, *op. cit.*, p. 150 și *Die Chrysostomusliturgie und die syrische Liturgie des Nestorios*, Hrys., p. 829.

43. «Iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un pahar... să nu ne faci întru judecată sau întru osândă a ne împărtăși cu Sfântul Trup și Sângele Hristosului Tău; ci ca să aflăm milă și har împreună cu toți sfinții (μετὰ πάντων τῶν ἁγίων) care din veac au bineplăcut Ție... mai ales cu Preasfânta... Fecioara Maria, cu Sf. Ioan Proorocul și cu toți sfinții; pentru ale căror rugăciuni cercetează-ne pe noi, Dumnezeu. Și pomeneste pe toți cei mai dinainte adormiți întru nădejdea învierii vieții de veci; odihnește-i, Dumnezeu, și-i sălăsluiește pe dânsii, unde strălucește lumina feței Tale» (Br. pp. 406—407 și *Lit. rom.*, ed. cit., 175—77). Stilizarea Sf. Vasile urmează aici pe a *liturghiei Sf. Iacob*.

și morți⁴⁴. Nuanța particulară a pomenirii sfinților la Sfânta jertfă este însă precizată și aici, prin formula: «cu ale căror rugăciuni, cercetează-ne pe noi, Dumnezeu» (ὦν τῶν ἱεραίων, ἐπίσχεσαι ἡμᾶς, ὁ θεός). Prin urmare, chiar în *liturgia Sf. Ioan Gură de Aur*, sensul pomenirii sfinților este același ca și în *liturgia Sf. Vasile cel Mare*, așa precum a fost precizat, încă din vechime, de diverși Sfinți Părinți și scriitori bisericești⁴⁵.

Cu toată precizia unei astfel de formule, prepoziția ὑπὲρ (*pentru*) din textul *liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur* a putut induce în eroare și a generat interpretările greșite ale unor comentatori ca Teodor de Andida. Într-adevăr, pierzând din vedere contextul, din care se vede clar că sfinții sunt pomeniți ca să mijlocească pentru noi, Teodor înțelege această pomenire ca o mijlocire sau intervenție a Bise-

44. «Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare pentru cei adormiți întru credință: strămoși, părinți, patriarhi, prooroci, apostoli, propovăduitori, evangheliști, mucenici, mărturisitori, pustnici și pentru tot sufletul drept, care s-a săvârșit întru buna credință; mai ales pentru Sfânta... Fecioara Maria, pentru Sf. Ioan proorocul... și pentru toți sfinții Țăi; cu ale căror rugăciuni, cercetează-ne pe noi, Dumnezeu... Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare pentru lume...» etc. (Br. pp. 387—388 și *Lit. rom.*, 123—124).

45. E drept însă că nu în toate liturgiile s-a făcut această precizare verbală. Unele liturghii răsăritene, fiind lipsite de adaosul unei asemenea formule, înglobează pe sfinții enumerați, fără nici o distincție, printre sau laolaltă cu ceilalți morți, pentru care Biserica se roagă sau mijlocește în timpul Sfintei jertfe. Așa de ex. *Liturgia Sf. Marcu* (Br. 128—129), *Liturgia armeană* (*Ibid.*, 440), *Liturgia nestoriană a lui Teodor Interpretul* (Ren., II, 612—613), precum și o altă *Liturgie nestoriană* (trad. engl. la Br. 275 seq.) etc. Pe baza unor asemenea texte unii teologi apuseni contemporani afirmă că pomenirea sfinților la *liturgie* avea la început caracterul unei adevărate mijlociri a Bisericii în favoarea lor. Vezi de ex. Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 231 seq.: «Ursprünglich hatte das Gebet für die Heiligen den Sinn einer Bitte um eine Vermehrung ihrer Herrlichkeit u. ihre Krönung bei der Auferstehung». Precizăm că și la p. 394, nota 82, teologul german este citat ca romano-catolic. Lucrarea sa *Urkirche und Ostkirche* (München, 1937), la care ne referim în aceste note, este scrisă după trecerea sa la protestantism, fapt întâmplat în anul 1919. M. Tarchnisi, *op. cit.*, p. 47, n. 2: «Er muss ausdrücklich bemerkt werden, dass das Beten und Opfern für die Heiligen viel älter ist als das zu Ehren der Heiligen».

ricii, sau, mai bine-zis, a liturghisitorilor, în favoarea sfinților ⁴⁶.

Nicolae Cabasila este însă adversarul cel mai aprig al unei asemenea interpretări trunchiate și eronate. Precum am amintit, pomenirea sfinților în liturghie constituie una din preocupările sale de căpetenie. Cinci capitole din cele mai mari ale *Erminiei* (Cap. X, XXXIII XLVIII-L) sunt consacrate, în întregime, acestei chestiuni. Cabasila susține în această privință interpretarea justă, pe care am găsit-o afirmată la Sf. Chiril al Ierusalimului, Epifanie și Fericitul Augustin, dându-i însă amploare și fundamentând-o cu destulă bogăție de argumente logice și dogmatice. După cum s-a putut vedea deja din capitolele precedente, după Cabasila sfinții nu pot fi nicidecum *obiecte ale cererii* noastre, ci numai *motive ale mulțumirii* noastre către Dumnezeu. Pomenindu-i la liturghie, Biserica nu face o cerere sau o mijlocire în favoarea lor (δέησις, ἱκεσία), ci — dimpotrivă — o *mulțumire* (εὐχαριστία) pentru bunurile cerești pe care Dumnezeu le-a acordat sfinților. Liturghia Sf. Vasile este scoasă de la început din discuție în această privință, întrucât, precum am văzut, formulele ei fac o destul de clară și netă distincție între sensul pomenirii sfinților de o parte și a celorlalți morți de alta ⁴⁷. De aceea, lămuririle date de Cabasila au în vedere numai textul liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur, unde prepoziția ὑπὲρ (*pentru*) servește lui

46. Vezi Προθεωρία κεφαλαιώδης, Cap. 27—29 (P. G., t. CXL, col. 453 B, 457 A). A se vedea p. 242, nota 85 și 247, nota 95.

47. De altfel, însuși Cabasila observă și notează diferența de stilizare dintre formulele de pomenire a sfinților în cele două liturghii bizantine. Vezi *Erminia*, Cap. XXXIII, col. 444 C: «Pomeneste și el (Sf. Vasile) pe sfinți, dintre care Sf. Ioan Botezătorul e pomenit în același loc al liturghiei, dar nu în același chip (ca la Sf. Ioan)...». Această deosebire fusese semnalată încă și mai limpede de către Teodor al Andidei, *op. cit.*, cap. 27, col. 453 B: «Dumnezeiescul Vasile introduce pomenirea sfinților, zicând astfel: «Ca să aflăm milă și bunăvoință dimpreună cu toți sfinții părinți, protopărinți și cu toți dreptii ceilalți», pe când Sf. Ioan Gură de Aur, după cum am arătat, spune că jertfa este adusă chiar și pentru cei drepti...».

Teodor de Andida ca argument și punct de plecare a teoriei sale greșite:

În rânduiala actuală a liturghiei bizantine a Sf. Ioan Gură de Aur există o dublă pomenire a sfinților. Cea dintâi, care are loc la proscomidie prin scoaterea de miride din a doua și a treia prescură, este o *pomenire nominală* a tuturor sfinților mai venerați ai Ortodoxiei, împărțiți pe categorii. Cea de a doua, care este cea mai veche, primordială, are loc după sfințirea darurilor, în cadrul rugăciunii de mijlocire generală pentru vii și morți (diptice) și este o *pomenire generală* a tuturor categoriilor de sfinți, fără indicarea nici unui nume; numai Sfânta Fecioară și Sf. Ioan Botezătorul se bucură de favoarea unei mențiuni speciale nominale în acest loc, alături de sfântul zilei respective ⁴⁸. Cea dintâi pomenire fiind de origine cu mult mai nouă, formula ei are un caracter evident de *dulie* sau venerație: «Întru cinstea (εἰς τιμήν) și pomenirea... (cutărui sau cutărui sfânt), *pentru ale căror rugăciuni cercetează-ne pe noi, Dumnezeule*». Formula aceasta provine dintr-o epocă în care marea dezvoltare pe care o luase cultul sfinților înlătura de la început formulele liturgice cu sens general sau ambiguu, de felul celor din vechile liturghii.

Într-un capitol special (al L-lea), intitulat *De câte ori se face pomenirea sfinților la liturghie și care e deosebirea dintre ele*, Cabasila se ocupă de cele două pomeniri ale sfinților în liturghiile bizantine, evidențiind atât legătura, cât și deosebirea dintre ele. Să vedem acum de câte ori și unde anume se face această pomenire în liturghie. Ea are loc de două ori: o dată la începutul slujbei, când se afierosesc da-

48. «Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare pentru cei adormiți întru credință: strămoși, părinți, patriarhi, prooroci, apostoli, propovăduitori, evangheliști, mucenici, mărturisitori, pustnici și pentru tot sufletul drept, care s-a săvârșit întru buna credință; mai ales pentru Sfânta... Fecioara Maria, pentru Sf. Ioan Proorocul..., pentru sfinții apostoli, pentru sfântul (X) a căruia pomenire o' săvârșim, și pentru toți sfinții Tăi; cu ale căror rugăciuni, cercetează-ne pe noi, Dumnezeule...» (Br, pp. 387—388 și *Lit. rom.*, ed. cit., pp. 123—124).

rurile (la proskomidie), și a doua oară când acestea se jertfesc. Căci aducerea e îndoită, după cum am spus mai înainte⁴⁹: întâi numai ca o aducere de daruri și de prinoase, al doilea ca o aducere de jertfă. De aceea, trebuia ca și cei pentru care se aduc darurile să fie pomeniți atât la cea dintâi cât și la cea de a doua aducere. Deci, după cum la cea dintâi zice (la scoaterea agnețului): «*Întru pomenirea (Εἰς ἀνάμνησιν) Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*», tot așa și la a doua zice: «*Aducându-ne aminte (Μεμνημένοι) deci de cele ce s-au făcut pentru noi, de cruce...*» și de celelalte pe care le-a făcut Hristos pentru noi... Și iarăși, după cum la cea dintâi aducere zice (la scoaterea miridelor): «*Întru slava Preasfintei Născătoare de Dumnezeu... Întru cinstea sfinților...*», tot așa și la cea de a doua zice: «*Pentru toți sfinții..., mai ales pentru Preasfânta, curata...*». Căci după cum prima oară a arătat întâietatea Sfintei Fecioare așezând-o înaintea tuturor celorlalți sfinți, tot așa și aici, deși o pomeneste în urma altor sfinți, totuși, pune înainte acel *mai ales* (ἐξαιρέτως); și după cum la prima aducere, în urma sfinților pomeneste și pe cei ce au nevoie de îndurare și pentru care se roagă (atât dintre vii cât și dintre morți), tot așa și la a doua.

«Este însă o deosebire (între cele două aduceri). Anume, la a doua aducere, menționează expres aducerea, zicând: «*Aducem Ție această slujbă cuvântătoare...*», adăugând și pentru cine se aduce, adică făcând pomenirea sfinților fie înainte, fie după pomenirea patimilor Mântuitorului; la prima aducere, dimpotrivă, arată doar pentru cine se aduce, zicând: «*Întru pomenirea Domnului..., Întru slava Preasfintei...*», pomenind atât pe cei pentru care mulțumește, cât și pe cei pentru care se roagă. Și care e pricina pentru care la această aducere arată doar prin act că aduce? Este aceea că afierosește lui Dumnezeu (agnețul și miridele) chiar tăindu-le din pâine, și de aceea nici nu mai era nevoie de

49. Adică în Cap. XLVI col. 465 D—468 A. Vezi p. 275.

cuvinte care s-o arate. La a doua aducere însă, se pare că preotul nu face nimic. În realitate aducerea se săvârșește, numai că lucrul se petrece în chip nevăzut (căci harul operează jertfa în chip tainic, prin rugăciunile sfințitoare ale preotului), prin urmare era nevoie de cuvinte care să exprime aducerea cea nevăzută» (Cap. L, col. 484 B-485 A).

Când deci e vorba de prima aducere (de la proskomidie), unde formulele pomenirii sfinților au un caracter comemorativ și euharistic indiscutabil, interpretarea lui Cabasila — potrivit căreia pomenirea sfinților înseamnă de fapt o *mulțumire pentru ei* — se putea justifica ușor, ceea ce el și face în Cap. X al *Erminiei* sale, după cum am văzut în capitolul precedent. Lucrurile se schimbă, însă, când e vorba de pomenirea sfinților de la a doua aducere (la diptice), unde prepoziția ὑπὲρ (*pentru*) putea da naștere unor discuții cu privire la adevăratul înțeles al acestei pomeniri. Pe temeiul acestei prepoziții, interpretarea lui Teodor de Andida găsea probabil, și pe vremea lui Cabasila, destui adepți, deoarece acesta se simte obligat să o combată mai pe larg, scriind în acest scop cel mai lung capitol al *Erminiei* sale, și anume Cap. XLIX, intitulat *Împotriva celor ce pretind că pomenirea sfinților la liturghie ar fi o rugăciune a preotului către Dumnezeu, pentru ei*. Neputându-l reproduce în întregime, din pricina lungimii lui, ne vom mulțumi să rezumăm aici numai argumentele de căpetenie pe care Cabasila le aduce în sprijinul interpretării sale.

Că pomenirea sfinților la liturghie nu trebuie înțeleasă ca o mijlocire sau o intervenție a Bisericii luptătoare în favoarea lor, ci ca o mulțumire adusă pentru bunurile cerești pe care Dumnezeu li le-a acordat, ne arată mai întâi *rațiunea sau firea lucrurilor* (τὸ εἶδος τῶν πραγμάτων). Ea ne spune că cei adormiți se împart în două categorii: a) unii, încă nedeșăvârșiți și nesfințiți (μῆπω τελειωθέντες καὶ μῆπω ἡγιασμένοι), adică morții, în general, care au încă nevoie de mijlocirea noastră către Dumnezeu în favoarea lor și pentru care Biserica

cere, deci, prin mijlocirea jertfei, iertarea păcatelor, moștenirea împărăției și odihna dimpreună cu sfinții; b) alții, care au atins desăvârșirea și sfințenia încă din această viață și care, deci, fiind deja desăvârșiți și sfințiți (ἡγιασμένοι καὶ τέλειοι), nu mai au nevoie de mijlocirea noastră pentru ei. Aceștia din urmă sunt *sfinții*. Or, zice Cabasila în limbaj dionisian, «sfinții desăvârșiți, cu îngerii împreună-șezători și trecuți deja în ierarhia cerească, nu mai au nevoie de ierarhia pământească» (Cap. XLVII, col. 469 D). Ei sunt «fericiți, ca unii ce sunt așezați în rândul fiilor și moștenitori ai împărăției înseși». Și atunci ce ar mai putea cere Biserica pentru unii ca aceștia? Oare iertarea păcatelor? Sau moștenirea Împărăției cerurilor? Sau *odihna dimpreună cu sfinții*, ori desăvârșirea? Dar acestea sunt bunuri, pe care sfinții le-au dobândit deja, îndată după trecerea lor la cele veșnice⁵⁰. Urmează deci că aceia care pretind că *se roagă pentru sfinți*, păcătuiesc cu una din două: ori recunosc fericirea și perfecțiunea sfinților, și atunci se roagă în zadar pentru bunuri pe care aceștia le-au dobândit deja, ori sunt sinceri, adică au într-adevăr credința că sfinții ar avea vreun folos de

50. Afirmând că sfinții nu mai au nevoie de rugăciunile noastre pentru ei, s-ar părea că Nicolae Cabasila este influențat de dogma romano-catolică, decretată cu puțin mai înainte, care pretinde că sfinții primesc răsplata deplină și definitivă imediat după moarte și văd fața lui Dumnezeu chiar înainte de Judecata viitoare. Teologul romano-catolic M. Jugie îl și enumeră, de altfel, pe Cabasila printre «doctrinae catholicae clarissimos testes» (*Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, pp. 52—53), întemeindu-se pe unele citate din Cap. XLVII al *Erminiei*. Jugie n-are însă dreptate. Este adevărat că, după Cabasila, sfinții sunt *desăvârșiți* (desigur în raport cu noi, iar nu cu Dumnezeu) și că deci ei nu mai au nevoie de rugăciunile noastre. Nicăieri însă Cabasila nu afirmă că sfinții ar fi primit deja maximum de răsplată sau de fericire ce li se cuvine și că n-ar mai avea ce aștepta, în plus, la judecata generală. Ba dimpotrivă, după cum e nevoit să recunoască Jugie însuși (*Ibid.*, p. 53), autorul *Erminiei* afirmă categoric că sfinții sunt în așteptarea unei sporiri a fericirii lor după Judecata de apoi, ca toți cei adormiți în dreapta și buna credință (vezi *Despre viața în Hristos*, cart. IV către sfârșit, P.G., t. CL, col. 621 seq.) și că, potrivit Scripturii (I Cor. XIII, 12), «vederea mijlocită a lui Dumnezeu va face loc vederii față către față abia după învierea cea de obște» (*Ibid.*, cart. III, col. 572 D. Comp. și *Erminia*, Cap. XLIII, col. 461 D).

pe urma rugăciunilor lor, dar atunci ei tăgăduiesc slava sfinților, ceea ce înseamnă o blasfemie nu numai împotriva sfinților, ci și împotriva lui Dumnezeu Însuși, Care le-a făgăduit împărăția⁵¹.

Ceea ce însă mai ales nu ne permite să ne închipuim că ne-am ruga pentru sfinți, este faptul că în ceata sfinților pomeniți figurează și Preasfânta Născătoarea de Dumnezeu, «cea care e mai presus de orice mijlocire nu numai a ierarhiei omenești, ci și a îngerilor, ca una ce este fără asemănare mai sfântă decât netrupeștile puteri de sus» (Col. 477 A). «Astfel deci — conchide Cabasila — prin însăși firea lucrurilor este absurd să credem că ofranda din partea Bisericii către Dumnezeu ar fi de cerere pentru sfinți» (Col. 476 C). Ci — după cum precizează el într-un capitol anterior — «preotul nu cere nimic pentru aceștia, ci mai degrabă se roagă ca să fie ajutat de ei în rugăciunile sale; pentru că, precum s-a spus, *aducerea de daruri, pe care Biserica o face pentru ei, e de mulțumire, iar nu de rugă*» (ὁὐκ ἰκέσιον, ἀλλὰ χαριστήριον ὅπερ αὐτῶν ποιεῖται τὴν τῶν δόρων προσαγωγὴν. Cap. XXXIII, col. 444 A).

În al doilea rând, însăși prepoziția ὅπερ (*pentru*), din formula cu care sunt pomeniți sfinții la diptice, nu constituie o dificultate pentru Cabasila. După el, această prepoziție nu implică numaidecât și exclusiv ideea de *cerere* sau de *rugămintă*, ci se întrebuintează deopotrivă și atunci când mulțumim. Zicem adică nu numai că «ne rugăm *pentru...*», ci și «mulțumim *pentru*» ceva. Un exemplu în acest sens îl oferă chiar textul liturghiei Sf. Ioan, în partea din anafora numită *rugăciunea euharistică*, din care Cabasila citează: «*Pentru* (ὅπερ) toate acestea, *mulțumim* Ție și Unuia-Născut Fiului Tău și Duhului Tău celui sfânt, *pentru* toate câte știm și câte nu știm... și *pentru* slujba pe care ai binevoit a o primi din mâinile noastre...». În acest sens trebuie înțeleasă și prepoziția ὅπερ din pasajul în care *Liturghierul* pomenește

51. Comp. Ioan XIV, 3 și XVII, 24; I Tes. IV, 17; II Tes. II, 14 etc.

pe sfinți; când zicem deci: «Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare pentru... sfinți...», trebuie să înțelegem că aducem jertfa *mulțumind pentru ei*.

Dar de ce trebuie să mulțumim pentru sfinți? «Pentru că desăvârșirea sfinților (ἡ τῶν ἁγίων τελείωσις) este cel mai mare dintre toate darurile lui Dumnezeu făcute oamenilor și de aceea se cuvine ca Biserica să-I aducă mulțumiri pentru ei. Dar ce zic eu că desăvârșirea sfinților e cel mai mare dintre darurile lui Dumnezeu? Ci (mai bine-zis) ea este tot *darul* lui Dumnezeu. Căci acesta e scopul, acesta e rodul tuturor bunăților ce au făcut neamului omenesc cetele sfinților. Pentru aceasta s-au zidit pentru noi cerul și pământul și tot ceea ce se vede; de aceea există raiul, de aceea au fost proorocii, de aceea S-a întrupat Însuși Dumnezeu și de aceea au fost propovăduirea și faptele, patimile și moartea Domnului: pentru ca oamenii să fie trecuți de pe pământ la cer⁵² și să devină moștenitori ai împărăției celei de sus. Dacă deci liturghia este în întregime o *euharistie* (mulțumire), iar darurile acestea sunt deopotrivă de mulțumire ca și de cerere, urmează fără doar și poate că toată pricina și motivul mulțumirii sunt înșiși sfinții cei desăvârșiți.

«Căci, în definitiv, ce este ceea ce dă naștere mulțumirii (recunoștinței) în noi? Oare nu faptul că, cerând, dobândim ceea ce am cerut? Deci ce cere Biserica de la Dumnezeu? Ceea ce i s-a poruncit să ceară de la El, adică împărăția Lui⁵³, pe care s-o moștenească credincioșii, ca să devină *sfinți*, după cum *sfânt* e Cel care i-a chemat⁵⁴. Dar dacă se roagă și cere acestea de la Dumnezeu, urmează că tot pentru aceleași îi și mulțumește. Se roagă ca credincioșii să se desăvârșească în sfințenie și de aici urmează cu necesitate ca și pentru sfinții, care s-au desăvârșit deja, să aducă mulțumiri Celui

52. Comp. Sf. Ioan Damaschin, *Canonul Învierii*, *Irmosul* de la Peasna I: «...Că din moarte la viață și de pe pământ la cer Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi».

53. Vezi Matei VI, 33.

54. Comp. mai ales I Petru I, 15—16.

ce i-a desăvârșit. Din pricina acestei mulțumiri pentru sfinți, această slujbă se și cheamă *euharistie* (adică mulțumire). Căci deși se face pomenire și de multe altele, totuși, sfinții sunt scopul tuturor și pentru ei se cer acelea; de unde urmează că, atunci când mulțumește pentru acelea, mulțumește pentru desăvârșirea sfinților. Căci tot așa precum Domnul a făcut toate pentru ca să întemeieze ceata sfinților, tot așa și Biserica, atunci când îl laudă pe El pentru toate acestea, o face având în vedere ceata sfinților⁵⁵. De aceea, când Mântuitorul a instituit taina aceasta, a mulțumit Tatălui, pentru că prin El trebuia să ne deschidă nouă cerul și să strângă acolo această ceată a celor dintâi-născuți⁵⁶ (Cap. XLIX, col. 480 C-481 B).

În sfârșit, un ultim argument pe care Cabasila îl aduce în favoarea interpretării sale, este formula «*Cu ale căror rugăciuni de mijlocire, cercetează-ne pe noi, Dumnezeule*» (ὡν ταῖς ἱκεταῖς ἐπίσκοποι ἡμᾶς, ὁ Θεός), formulă care încheie șirul sfinților pomeniți, în ambele liturghii bizantine, separându-i astfel în chip evident de restul morților. Alta este deci situația sfinților de care liturghia face amintire în cursul rugăciunii de mijlocire, față de situația răposaților de rând: pentru cei din urmă *ne rugăm*, adică *cerem* sau *mijlocim pentru ei*, pe când pentru cei dintâi «Biserica nu face nici o mijlocire, ci mai degrabă îi propune ca mijlocitori pentru noi» (Col. 476 D). Referindu-se la ectenia de după sfințirea darurilor «*Pe toți sfinții pomenindu-i, iară și iară cu pace Domnului să ne rugăm*», Cabasila zice că: «*a pomeni pe toți sfinții* înseamnă a-i chema într-ajutor, a-i invoca, a-i ruga»⁵⁷. «De aceea, la sfârșitul liturghiei — zice Cabasila — preotul

55. Ceea ce susține Cabasila în această ultimă frază constituie o evidentă exagerare, asupra căreia vom reveni pe larg, mai departe, la p. 329.

56. Adoptăm, conform traducerii latine (col. 482 B), versiunea: τῶν πρωτότοκων (*a celor dintâi-născuți*), care e conformă cu versetul biblic la care se referă (Evr. XII, 23), în loc de: τῶν πρωτότοκῳ, cum găsim în textul original (col. 481 B).

57. Τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ μνημονεύσαι πάντων τῶν ἁγίων, τὸ καλεῖσαι, τὸ δεῖθῃναι. Cap. XXXIV, col. 445 B.

pomeneste iarăși pe sfinți *ca pe niște mijlocitori care ne stau într-ajutor*, iar înaintea tuturor (pomeneste) pe Preasfânta Maica lui Dumnezeu, prin care am și câștigat începutul milostivirii» (Cap. LIII, col. 489 D).

«Dar — presupune Cabasila — s-ar putea ca cineva să obiecteze că săvârșitorul acestei Sfinte jertfe (ὁ ταύτην τελῶν ἱερουργίας) este Hristos Însuși; ce ar fi deci de mirare dacă El ar mijloci și pentru sfinți și chiar pentru Maica Domnului?» (Col. 477 A). O asemenea părere se găsea, de altfel, deja formulată și răspândită prin mijlocirea comentariului liturgic al lui Teodor de Andida. Am văzut într-adevăr că, după Teodor, liturghisitorii reprezintă în liturghie persoana Marelui Arhiereu, adică a lui Hristos Însuși, și că, de aceea, sfințiții slujitori pot mijloci chiar și pentru sfinți. Astfel — susținea Teodor — cuvintele, prin care arhiereul pomeneste pe Maica Domnului după sfințirea darurilor «Mai ales pentru Preasfânta, curata...», nu se pot înțelege decât ca fiind rostite în locul și în numele Mântuitorului⁵⁸. «Dar această interpretare — răspunde, la rândul lui, Cabasila — n-are nici un sens. Căci nu acesta este chipul în care mijlocește Hristos. El S-a făcut mijlocitor între Dumnezeu și oameni, dar nu prin cuvinte sau prin rugăciuni, ci prin Sine Însuși. Căci întrucât El era și Dumnezeu și om, a unit pe Dumnezeu cu oamenii, făcându-Se pe Sine hotar comun între amândouă firile. A socoti însă că El mijlocește totdeauna prin rugăciunile din liturghie, este un lucru plin de toată blasfemia și absurditatea. Căci chiar dacă El Însuși este săvârșitorul Sfinte jertfe, totuși, nu-I atribuim Lui toate câte se săvârșesc și se rostesc în ea. E adevărat că El Însuși este Acela care săvârșește atât lucrarea (obiectul), cât și scopul

58. Vezi p. 242, nota 85 și p. 247, nota 95. M. Tarchnisvili (op. cit., p. 47) e de părere că răspunsul dat de Teodor de Andida ar fi cel mai bun din câte s-au dat până acum la întrebarea cum poate fi adusă jertfa liturghiei pentru sfinți: «Es ist oft die Frage erörtert worden, wie das hl. Opfer für die Seligen und selbst für die unbefleckte Jungfrau könne dargebracht werden? Die beste Antwort darauf hat noch immer Theodor von Andid gegeben...».

tainei, adică sfințirea darurilor și sfințirea credincioșilor; dar rugăciunile, invocațiile și cererile pentru acestea sunt ale preotului. Cele dintâi aparțin Stăpânului, celelalte sunt ale robului. Preotul se roagă, iar Hristos îndeplinește rugăciunile; Mântuitorul dă, iar preotul mulțumește pentru cele date; preotul oferă, iar Domnul primește darurile... Acesta e chipul în care săvârșește Hristos această sfântă slujbă; în acestea constă sacerdoțiul (preotia) Lui.

«Dar dacă ar pretinde cineva că, pe lângă cele arătate, chiar și rugăciunile din liturghie — fie toate, fie numai unele din ele — ar fi cuvinte ale lui Hristos, unul ca acela nu s-ar deosebi prin nimic de nelegiuirii care au cutezat să înjosească slava Sa. Citește toate rugăciunile și vei vedea că toate cuvintele acelea sunt cuvinte ale unor robi; citește și această rugăciune, în care sunt pomeniți sfinții și pe care ei cutează s-o atribuie lui Hristos, și nu vei găsi într-însa nimic potrivit pentru Fiul cel de o cinste cu Tatăl, ci toate sunt rugăciuni ale unor robi. Căci, mai întâi, mulțumirea nu se aduce numai din partea unui singur ins, ci e din partea a tot poporul: ei mulțumesc că niște păcătoși ce nu sunt trecuți cu vederea de către iubirea de oameni a lui Dumnezeu. Iar această mulțumire ei o aduc nu numai Tatălui, ci și Fiului și Sfântului Duh și pomenesc și pe Maica lui Dumnezeu, ca niște robi pe o stăpână, rugându-se ca prin mijlocirile ei și ale sfinților să dobândească de la Dumnezeu cercetarea și purtarea Sa de grijă. Dar ce au acestea comun cu unul Domn, Fiul cel Unul-Născut al lui Dumnezeu, Cel fără de păcat și Stăpânul tuturor? «*Mulțumim Ție și Unuia-Născut Fiului Tău...*», zice rugăciunea. Deci, nu cumva Hristos mulțumește Fiului, Celui Unul-Născut, al lui Dumnezeu? Și iată, ar fi atunci doi dumnezei (fii), ca în eresul lui Nestorie. Prin urmare, ar fi o neleguire și o nebunie să credem că Hristos mijlocește pentru sfinți și să-I punem în seamă o astfel de intervenție sau mijlocire. S-a arătat însă că nici liturghisitorii nu fac așa ceva. Rămâne deci stabilit că aceste cuvinte (prin care facem

amintire de sfinți) nu cuprind o cerere, ci o mulțumire» (Cap. XLIX, col. 477 A-480 A).

«Iată deci — conchide Cabasila la sfârșitul capitolului XLIX — motivele pentru care pomenirea sfinților la liturghie nu poate fi o cerere (rugăciune) către Dumnezeu pentru ei, ci o mulțumire...»⁵⁹.

Ceva mai mult, după Cabasila, jertfa liturgică ne dă prilejul nu numai să mulțumim pentru sfinți, ci chiar să-i și cinstim sau să-i venerăm. Prin ea, adică, «noi cinstim și venerăm (δεδιοῦμεθα καὶ θεραπεύομεν) nu numai pe Dumnezeu, ci și pe sfinți», cum se exprimă Cabasila, în titlul Cap. XLVIII al *Erminiei* sale (Col. 469 D). Liturghia nu exclude deci din cadrul ei o anumită formă a cultului sfinților. De altfel, după cum am amintit, dintru început martirii și sfinții au fost sărbătoriți mai ales prin oficierea Sfintei jertfe la mormintele lor, în zilele aniversare ale morții lor martirice. În ce raport stă această cinstire pe care o dăm sfinților, față de cea pe care o aducem lui Dumnezeu, prin mijlocirea Sfintei jertfe, Cabasila își propune să o arate într-un capitol special (XLVIII), intitulat *Care e motivul pentru care prin darul acesta cinstim și venerăm și pe sfinți*.

Capitolul se deschide cu întrebarea: «Pentru ce credem că prin această aducere de daruri cinstim și pe cei deja sfinți și întru totul desăvârșiți? Și (pentru ce) atunci când îi chemăm în ajutor, rugându-ne lor pentru vreun lucru, le făgăduim liturghia acestor daruri, ca și cum am vrea să le consacram fie lor, fie pentru ei (ὕπερ αὐτῶν), ca să devină mai buni?» Iată acum și răspunsul lui Cabasila la această întrebare: «Pentru că există și un alt rost al acestei ofrande..., prin care darurile acestea devin și ale sfinților, atunci când ele se aduc lui Dumnezeu ca mijloace de mulțumire pentru slava cu care i-a slăvit pe ei și pentru desăvârșirea cu care i-a desăvârșit. Căci darurile sunt pe de o parte ale lui Dumnezeu, ca unele ce sunt consacrate Lui; pe de alta

59. Τὴν ἐν τῇ λειτουργίᾳ μνήμην τῶν ἁγίων, μὴ ἱκεσίαν εἶναι πρὸς τὸν θεόν ὑπὲρ αὐτῶν, ἀλλ' εὐχαριστίαν..., Col. 484 A.

sunt și ale credincioșilor, care au trebuință de ajutor; sunt însă și ale sfinților, pentru că se afierosesc lui Dumnezeu, datorită lor...» (Cap. XLVIII, col. 472 A).

Dacă autorul *Erminiei* s-ar fi oprit aici, explicațiile sale ar fi rămas umbrite de oarecare lipsă de precizie atât în felul cum formulează întrebarea, cât și în începutul de răspuns de mai sus. El încearcă însă să adâncească mai departe această idee, recurgând la o dialectică forțată, care-l expune la riscul unor exagerări. Astfel, ca să justifice afirmația că darurile «sunt și ale sfinților», el continuă: «Căci ce mi s-a dat mulțumită mie, eu iau, oricine ar fi primitorul. Căci nu toate cele ce ni se dau le primim numai în mâinile noastre, ci și prin mâinile prietenilor și ale casnicilor, într-un cuvânt ale tuturor celor cărora dăruitorul le încredințează, ca să ne facă nouă bucurie. Și după cum Domnul zice că El însuși primește când primesc săracii⁶⁰ (pentru că cei ce împart la săraci, pentru Domnul fac aceasta), tot așa și sfinții primesc darurile acestea, întrucât datorită lor se afierosesc lui Dumnezeu. Căci după cum pomana la săraci se face din iubirea pentru Hristos, tot așa și ofranda euharistică se face din iubirea pentru sfinți. Căci întrucât îi iubim pe ei foarte, noi socotim bunurile lor ca ale noastre și ne bucurăm, împreună cu ei, de fericirea lor, ca și cum am fi părtași ai acestor bunătăți. Și bucurându-ne astfel de bunătățile ce le-a hărăzit lor Domnul, mulțumim dătorului și aducem darurile acestea de mulțumire» (Col. 472 B).

Să precizăm mai întâi că liturghia săvârșită la sărbătorile sfinților nu însemnează nicidecum o aducere de daruri lor sau pentru ei, cum ar lăsa să se înțeleagă Cabasila, atunci când spune că noi «făgăduim sfinților liturghia acestor daruri, ca și cum am vrea să le consacram fie lor, fie pentru ei» (vezi mai sus). Teologii din epoca patristică au avut adesea prilejul să accentueze că în creștinism, spre deosebire de păgânism, jertfa euharistică se aduce exclusiv lui Dumnezeu,

60. Comp. Matei XXV, 45.

iar nu și sfinților⁶¹. De aceea, vrând să lămurească în ce chip «darurile acestea devin și ale sfinților», Cabasila se încurcă în labirintul unor speculații pe care nu reușește totdeauna să le formuleze în expresiile cele mai fericite. Astfel, nu putem admite că «sfinții primesc darurile euharistice», nici măcar pentru a le aduce lui Dumnezeu, căci aceasta constituie un oficiu exclusiv al sacerdotului liturgic al Mântuitorului, după cum am văzut că subliniază Cabasila însuși⁶².

Este drept că, în desfășurarea dialecticii sale, Cabasila izbutește uneori să se regăsească în unele pasaje, în care afirmă că sfinții participă oarecum la darurile Sfintei jertfe prin aceea că ei se alătură oamenilor și că socotesc darurile aduse lui Dumnezeu și *de ei* sau și *din partea lor*. Împinși de râvna lor nepotolită de a aduce neconținută laudă Ziditorului lumii și «convinși că ei singuri nu sunt de ajuns spre a mulțumi lui Dumnezeu, sfinții vor să aibe colaboratori (συνεργάτοί) la această laudă pe toți îngerii și oamenii, pentru ca să aducă lui Dumnezeu datoria, adică recunoștința lor, într-un chip cât mai vrednic de El, fiind sporită prin înmulțirea celor ce-L laudă» (Col. 473 A). De aceea, — zice puțin mai departe Cabasila — pomenirea sfinților la jertfa

61. Vezi de ex. Fericitul Augustin, *De civitate Dei*, cart. VIII, cap. XXVII, 1—2: «Noi deci nu cinstim pe martirii noștri cu onoruri dumnezeiești..., n-am rânduit preoți pentru ei și nici n-aducem jertfe martirilor noștri; pentru că un asemenea lucru nici nu se cade, nici nu e demn și nici îngăduit, cuvenindu-se numai lui Dumnezeu». Comp. și cart. XXII, cap. 10: «Pe mormintele martirilor noi ridicăm și altare pe care aducem jertfe, dar nu martirilor, ci unicului Dumnezeu, Care e și al nostru și al martirilor... La această jertfă, într-un anumit moment și după rânduală, sunt pomeniți și ei ca oameni ai lui Dumnezeu, care au biruit lumea prin mărturisirea Lui, dar totuși nu sunt invocați de preotul care jertfește. Deși se aduce jertfă în bisericile lor, nu se aduce lor jertfă, pentru că preotul este al lui Dumnezeu, nu al lor. Iar jertfa însăși este trupul lui Hristos, care nu se aduce lor...» (P. L., t. XLI col. 255—256, 272). Vezi și Sf. Epifanie, *op. cit.*, LXXIX, 7: Mântuitorul S-a întrupat din Sf. Fecioară «nu ca să aducem jertfă în numele ei» (P. G., t. XLII, col. 749 D).

62. Comp. XLIX, col. 477. Vezi p. 243.

liturgică «le pricinuieste o mulțumire mai de preț decât toate mulțumirile și mai cu seamă când celebrează lauda aceasta nu numai prin simple cuvinte, ci și prin aducerea unor daruri de mulțumire și încă a unor daruri așa de mult plăcute lui Dumnezeu și cinstite cu cea mai înaltă cinste» (Col. 473 B)⁶³.

Cabasila confundă însă — și e de mirare — adevăratul motiv euharistic al jertfei liturgice, atunci când afirmă că «desăvârșirea sfinților este cel mai mare dintre toate darurile lui Dumnezeu făcute oamenilor» și că «sfinții sunt scopul tuturor (mulțumirilor)»⁶⁴. Temeiul de căpetenie al Sfintei jertfe este, în general, lauda și mulțumirea pentru tot ceea ce omul datorează lui Dumnezeu. Între acestea este, desigur, și faptul că Dumnezeu a ridicat sfinți dintre oameni, cum se exprimă Cabasila, dar nu acesta este singurul și nici cel mai important dintre motivele de mulțumire pe care *Liturghierul* ortodox le enumeră în cursul mării rugăciuni euharistice. Culminantă și esențială între binefacerile mântuirii este jertfa pe cruce a Mântuitorului.

Se observă, în al doilea rând, o lipsă de proporționalitate în caracterizarea momentelor din liturghie care, după Cabasila, privesc cultul sfinților. Prima pomenire a sfinților, adică cea nominală de la proskomidie, se face «întru cinstea și pomenirea (comemorarea sau amintirea) lor». Depunerea miridelor pe Sfântul disc pe numele diferitelor categorii de sfinți constituie deci, într-adevăr, un act categoric de venerare sau cinstire a sfinților. La a doua pomenire însă, adică cea din cursul rugăciunii de mijlocire, nu apare preocuparea

63. Comp. și Sf. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfânta liturghie*, Cap. 94; *Despre sfârșitul nostru*, cap. 373; *Tălcuire despre dumnezeiescul lăcaș*, 102 (P. G., t. CLV, col. 281 C, 693, 748 și trad. rom. cit., pp. 100, 250, 268).

64. Cap. XLIX, col. 480 C și 481 A. Vezi pp. 321—322.

de a venera pe sfinți sau a le aduce un cult^{64 a}. «Slujba cuvântătoare sau spirituală», cum numește *Liturghierul* jertfa euharistică, se aduce numai lui Dumnezeu. Ea constituie forma supremă și exclusivă a cultului de *latrie* sau adorare, pe care Biserica îl dă Sfintei Treimi. Cât privește pe sfinți, ei sunt amintiți în acest moment din două considerații. Întâi, pentru a se afirma comuniunea noastră cu ei în ordinea soteriologică, fie că noi oamenii dorim «să aflăm milă și har împreună cu toți sfinții care din veac au bineplăcut Ție...», cum se spune în anafora Sf. Vasile, fie că sfinții se alătură și ei în chip mistic la slujba de mulțumire adusă lui Dumnezeu de către Biserica luptătoare prin mijlocirea Sfintei jertfe, cum am văzut că zice Cabasila însuși; al doilea, pentru a ruga pe Dumnezeu să primească rugăciunile de mijlocire pe care sfinții le fac pentru noi, așa cum amintește de altfel și Cabasila, în deplină concordanță cu textul ambelor anafore liturgice bizantine.

Fără îndoială, Cabasila stă pe linia învățături creștine despre prerogativele sfinților după moarte. Angajându-se însă prea mult în fundamentarea ei prin mijloace dialectice; n-a putut evita exagerările de care, în veacul următor, Sf. Simeon al Tesalonicului se va feri cu grijă, atunci când reia, sub o formă sumară, chestiunea pomenirii sfinților la Sfânta jertfă⁶⁵.

64 a. De aceea traducerea lui ὁπὲρ prin «pour honorer...» propusă de unii liturgiști francezi, ca J. Moreau (*Les anafores...*, p. 62) și S. Salaville (*Liturgies Orientales. La Messe*, 2, p. 29, 32 n. 3), nu ni se pare exactă.

65. Vezi *Despre Sfânta liturghie*, Cap. 99 și *Tâlcuire despre dumnezeiescul lăcaș*, 86—87. (P. G., t. CLV, col. 297 B, 733 A—B și trad. rom. cit., pp. 105—106, 263), precum și celelalte locuri indicate la nota 63.

E. LITURGHIA CA MIJLOC DE POMENIRE SAU COMEMORARE (ΑΝΑΜΝΗΣΙΣ) A OPEREI MÂNTUITOARE A LUI HRISTOS

1. Considerații generale despre semnificația simbolico-mistică a rânduiei liturghiei

Conform poruncii date de Mântuitorul sfinților Săi apostoli la Cină: «Aceasta să faceți întru *pomenirea* (ἀνάμνησιν) Mea» (Luca XXII, 19 și I Cor. XI, 25), liturghia creștină a fost considerată dintru început ca o ἀνάμνησις adică o *pomenire*, *amintire* sau *comemorare* a patimilor. Această comemorare nu era însă concepută ca ceva pur simbolic sau alegoric, ci ca un adevărat *mister* (μυστήριον) în sensul antic sau clasic al acestui cuvânt, o *actualizare* efectivă a patimilor Mântuitorului, reîmprospătate în formă de dramă liturgică sau sacramentală¹. În misterul liturgic creștin, jertfa sau patima de pe cruce a lui Hristos — punctul culminant al operei Sale mântuitoare — devine oarecum din nou prezentă și reală; credincioșii participă efectiv la ea, adică o retrăiesc și beneficiază de efectele ei binefăcătoare, cu fiecare liturghie. După cum am mai precizat atunci când a fost vorba despre esența jertfei, această *prezență liturgică* sau sacramentală a patimilor apare pentru noi ca o reînnoire, o reîmprospătare sau o *comemorare* a unui fapt istoric care aparține *trecutului*, dar care pentru Dumnezeu, Cel mai presus de timp, este *veșnic prezent* și actual. În afara misterului liturgic, *trecător*, stă deci un mister dumnezeiesc *veșnic*, nelegat de limitele de timp și de spațiu, cărora noi pământenii îi suntem supuși. Prin repetarea, cu fiecare liturghie, a acestui mister sacramental, se realizează însă chiar și pe pământ un fel de perpetuare,

1. Despre sensul lui μνήμη și ἀνάμνησις (*memoria, commemoratio*) în antichitate și în creștinism, vezi F. J. Dölger, IXΘΥΣ, II, *Der heilige Fisch in den antiken Religionen u. im Christentum*, Münster im Westf., 1922, 549 seq.

în timp și între oameni, a actului patimilor, care la Dumnezeu este în afară de timp; se realizează, ca să zicem așa, o *veșnicie pământească*, simbol al celei cerești și oarecum paralelă cu ea ².

Așadar, în forma ei originală și cea mai simplă, liturghia creștină era în primul rând *misterul patimii și al morții* Mântuitorului: «De câte ori mâncați pâinea aceasta și beți paharul, acesta, *moartea Domnului vestiți* ^{2a}, până va veni» (I Cor. XI, 26). De aceea, *anamneza* vechilor anafore liturgice răsăritene înfățișează liturghia ca o formă de comemorare mai ales a evenimentelor dintre patimă și parusie ³. Cu timpul, concomitent cu dezvoltarea progresivă a ritualului liturghiei, aceasta a început să comemoreze treptat și celelalte episoade din istoria mântuirii, anterioare patimilor; diferitele ceremonii și acte liturgice care precedau ritul euharistic primar, sau care au fost adăugate succesiv în rânduiala liturghiei, au primit o semnificație sau un sens *simbolic*, amintind adică

2. Comp. Dr. O. Casel, *Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien*, JLv, II (1922), p. 18—36. Vezi de același: *Des Gedächtnis der Herrn in der christlichen Liturgie* (Ecclesia Orans, hrg. v. Dr. H. Herwegen, II), Freiburg im Br., 1922; *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Fr. im Br., 1923; *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 932 (ed. II Ratisbonae, 1935); *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, JLv, XIII (1933), 99 seq. etc. Despre liturghie ca *mister* creștin vezi de asemenea: G. P. Wetter (protest.), *Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium*, Göttingen, 1921; Pr. P. Vintilescu, *Misterul liturgic*, București, 1929; P. Hendrix, *Der Mysteriencharakter der byzantinischen Liturgie*, BZ, XXX. Band (1929/30), pp. 333—339 etc.

2^a. În original, *καταγγέλλω* (kalangheleo), care este o traducere exactă a ebr. *Haggadah* (a vesti, a proclama, a zice), denumire tehnică pentru ritualul nopții pascale, ce nu era decât o comemorare a ieșirii iudeilor din Egipt.

3. Așa de ex. în liturghia de rit bizantin a Sf. Ioan Gură de Aur: «Aducându-ne aminte (*μνησθῆναι*-memnimenoi), dar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de *cruce*, de *groapă*, de *învierea cea de-a treia zi*, de *suirea la ceruri*, de *șederea de-a dreapta*, de *a doua și slăvită iarăși-venire...*» (Br, p. 386, 405 și *Lit. rom.*, ed. cit., p. 120, 172). Comp. și Rugăciunea pentru potrivirea Sfintelor, de la liturghia Sf. Vasile cel Mare: «Plinitu-s-a și s-a săvârșit» (ed. 1950, p. 206).

amănunte din activitatea Mântuitorului dinainte de Golgota ⁴. Astfel, liturghia creștină a devenit, după expresia așa de lapidară a Sf. Teodor Studitul, un fel de «*recapitulare a întregii economii a mântuirii*» ⁵.

Explicarea simbolismului liturgic este una din preocupările de căpetenie ale tâlcuitorilor liturghiei bizantine. Sf. Maxim Mărturisitorul, Gherman și Teodor de Andida dezvoltaseră în comentariile lor, pe larg, această latură a interpretării liturghiei ⁶. Îndeosebi cel din urmă își propune, ca scop al tâlcuirii sale, să illustreze tocmai ideea că liturghia Bisericii Ortodoxe este o comemorare nu numai a patimilor și a morții Mântuitorului, ci a întregii Sale vieți pământești. În interpretarea simbolică a liturghiei, Cabasila găsește deci un drum cu mult mai bătătorit de înaintașii săi, decât în dogmatica sau doctrina liturghiei, de care ne-am ocupat până acum. Și totuși, chiar și în acest domeniu, al explicării simbolice, Cabasila întrece pe toți ceilalți comentatori bizantini, în ceea ce privește extensiunea, claritatea și profunzimea cu care vorbește despre liturghie ca mijloc de *pomenire* sau de *comemorare* a operei mântuirii.

Întreaga liturghie reprezintă, după Cabasila, o *pomenire* sau *comemorare* a Mântuitorului (*τοῦ κυρίου ἀνάμνησις*); însă ea rămâne în primul rând *misterul patimii și al morții Domnului*. Concepția și limbajul lui Cabasila se inspiră în această privință din însăși vechea doctrină a Bisericii primare. «Toată aducerea darurilor se face spre *pomenirea* lui

4. Nu trebuie să pierdem din vedere diferența dintre nucleul original al rânduielii liturghiei și celelalte părți adăugate ulterior, în ceea ce privește raportul lor față de faptul istoric al mântuirii. Pe când cel dintâi este o comemorare *misterică*, adică reală și efectivă, a acestui fapt, celelalte conțin numai o comemorare *simbolică*, în imagine sau în figură.

5. „Συγκεφαλαιώσις τῆς ὅλης οἰκονομίας τοῦ τοῦ μυστηρίου“. *Antireticul întâi împotriva iconomahilor* (P. G., t. XCIX, col. 340 C).

6. Vezi aceste comentarii enumerate la bibliografie. O expunere de sinteză asupra acestei chestiuni vezi la S. Salaville, *Les liturgies orientales. Notions générales. Eléments principaux* (Bibl. catholique des sciences religieuses), Paris, 1932, p. 116 seq. (cap. *Symbolisme théologique et liturgique*).

Hristos și prin ea se cuprinde moartea Lui»⁷, zice el, amintind felul de a vorbi al Sf. Apostol Pavel din I Cor. (XI, 26). Atât la proscomidiar cât și la Sf. masă, «preotul pomenește pe Mântuitorul nu ca pe un făcător de minuni, ci ca pe Cel răstignit și mort...»⁸. Ideea aceasta o dezvoltă Cabasila într-un capitol special al *Erminiei* sale, și anume în Cap. VII, intitulat *Ce este (ce înseamnă) pomenirea Domnului*, capitol pe care îl vom reproduce în întregime.

«Luând preotul cea dintâi prescură, din care va tăia Sfântul agneț⁹, zice: «Întru pomenirea Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos», potrivit poruncii Mântuitorului, Care a zis: «Aceasta să faceți întru pomenirea Mea»¹⁰. Preotul rostește aceste cuvinte nu numai pentru pâinea aceea, ci pentru întreaga slujbă, ca unul care începe să săvârșească o slujbă sfântă; căci și Domnul a dat porunca aceea, după ce împlinise toată taina.

«Dar în ce constă această pomenire? Cum pomenim adică pe Domnul în cursul slujbei, ce facem? Vreau să spun, cu alte cuvinte, ce lucruri pomenim sau ce lucruri istorisim despre El? Oare că a înviat morți și că a dat vedere orbilor, că a certat vânturile și că din puține pâini a hrănit până la îndestulare mulțimile? Istorisim adică întâmplări care L-au arătat ca Dumnezeu atotputernic?

«Nicidecum! Ci mai degrabă istorisim cele ce par că arată slăbiciunea Sa: crucea, patima, moartea; într-acestea ne-a poruncit să-I săvârșim pomenirea. Și de unde se vede aceasta?

«(Din faptul că) așa a înțeles Pavel, cel care a cunoscut bine cele ale lui Hristos. Anume, scriind el corintenilor despre taina aceasta și spunându-le că Domnul a zis:

7. Πᾶσα γὰρ ἡ προσαγωγή τῶν δώρων εἰς ἀνάμνησιν γίνεται τοῦ Κυρίου, καὶ διὰ πάσης ὁ αὐτοῦ καταγίνεται θάνατος, Cap. X, col. 388 A.

8. Οὐ γὰρ ὡς θαυματουργοῦντος τοῦ Σωτῆρος, ἀλλ' ὡς σταυρωμένου, καὶ ἀποθνήσκοντος ὁ ἱερεὺς μέμνηται, Cap. L, col. 484 C.

9. În original: τὸν ἱερὸν ἄρτον (sfânta pâine). După cum am spus, Cabasila nu folosește niciodată termenul tehnic de agneț (Ἄμνος).

10. Luca XXII, 19 și I Cor. XI, 25.

«Aceasta să faceți întru pomenirea Mea», adaugă: «Căci de câte ori mâncați pâinea aceasta și beți paharul acesta, moartea Lui vestiți»¹¹. Acest lucru l-a arătat și Domnul Însuși, la instituirea tainei. Căci atunci când a spus: «Acesta este Trupul Meu și acesta este Sângele Meu...», n-a adăugat la acestea minunile și n-a spus că a înviat morți, că a curățit leproși etc. Dar ce a spus? Numai patima și moartea: «...care pentru voi se frânge..., care pentru voi se varsă...».

«Dar care e motivul pentru care pomenește nu de minuni, ci de patimi? Este faptul că patimile erau mai necesare decât minunile, pentru că ele sunt săvârșitoarele mântuirii noastre (ποιητικά τῆς σωτηρίας ἡμῶν) și fără de ele omul nu s-ar fi putut mântui, pe când celelalte sunt numai semne doveditoare (ἀποδεικτικά μόνον): minunile au fost săvârșite adică pentru ca să creadă oamenii că Domnul este cu adevărat Mântuitorul» (Cap. VII, col. 381 D-384 C).

Dar care este rațiunea sau rostul acestei pomeniri sau comemorări liturgice a patimilor Mântuitorului? Răspunsul îl dă Cabasila în Cap. IX, intitulat *Pentru ce a poruncit Domnul să facem aceasta întru pomenirea Lui?* Aici liturgistul bizantin vorbește ca un adevărat scriitor clasic, nesfiindu-se să compare liturgia creștină cu multiplele și variatele mijloace prin care anticii căutau să eternizeze amintirea eroilor și a binefăcătorilor lor¹². Dar să dăm cuvântul lui Cabasila însuși:

«Oare pentru ce a dat Domnul această poruncă și la ce S-a gândit El când a cerut de la noi această pomenire? Pentru ca să fim recunoscători. Căci este o dovadă de recunoștință față de binefăcători, din partea celor ce li s-a făcut un bine, aducerea-aminte de aceia și de lucrurile prin care li s-a făcut bine. De aceea au născocit oamenii multe mijloace (forme) ale acestei aducerii-aminte: morminte, statui, colonne, sărbători, panegirice, lupte (jocuri), al căror rost e

11. I Cor. XI, 26.

12. Comp. S. Antoniadis, op. cit., p. 214.

unul singur : acela de a nu fi părăsiți în negura uitării cei mai buni dintre oameni.

«Așa ceva e și porunca dată de Mântuitorul : unul caută una, altul alta, ca leacuri împotriva uitării, pentru ca să-și aducă aminte de cei ce le-au făcut bine ; voi însă, «aceasta să faceți întru pomenirea Mea». Și după cum cetățile înscriu pe colonne biruințele celor mai aleși cetățeni, prin care ele au fost salvate, și care s-au distins prin fapte eroice, tot așa pe darurile acestea noi înscriem moartea lui Hristos, întru care s-a câștigat toată biruința împotriva celui rău. Și încă în statui cetățile au numai imaginea trupului binefăcătorului lor ; noi însă, din jertfa aceasta, nu avem numai imaginea trupului, ci pe Însuși Binefăcătorul, Însuși Trupul Binefăcătorului. Și în Legea Vechi poruncise să se facă prin simboluri (tipuri), același lucru care acum se face în adevărul lucrurilor. Căci aceasta era Paștele și junghierea mielului : o aducere-aminte de junghierea mielului și de sângele care le-a scăpat evreilor de la moarte pe întâii lor născuți, în Egipt. Acesta este rostul (rațiunea) pomenirii».

Ca și ceilalți liturgiști anteriori, Cabasila recunoaște însă că, în general, rânduiala liturghiei comemorează întreaga activitate a Mântuitorului. «Prin această jertfă — zice el — se închipuie (se simbolizează) misterul iconomiei lui Hristos»¹³. Părțile cele mai interesante din comentariul său, referitoare la simbolismul liturghiei, sunt Cap. I și XVI, dintre care ultimul poartă chiar titlul semnificativ de : *Însemnarea (simbolismul) sfintei slujbe pe scurt* (Σημασία τῆς ἱερουργίας ἐν κεφαλαίῳ). Vorbind despre sfințirea credincioșilor, Cabasila a arătat — precum am văzut mai înainte¹⁴ — că sfânta slujbă exercită asupra noastră o îndoită înrăurire sfințitoare : întâi prin dispoziția sufletească favorabilă sfințirii, pe care sfânta slujbă o creează în noi, și al doilea «suntem sfințiți de cântări, rugăciuni și citiri și

13. Τὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας τοῦ Χριστοῦ σημαίνεται μὲν διὰ τῆς θυσίας αὐτῆς, Cap. XVI, col. 404 A.

14. Vezi pp. 264—266.

încă de toate cele ce se săvârșesc în sfânta slujbă, prin aceea că în ele vedem închipuirea lui Hristos (ἐν αὐτοῖς ὁρῶμεν τὸν Χριστὸν τυπούμενον) și a tuturor celor săvârșite și pătimate de El pentru noi. Căci și în cântări și în citiri și în toate cele săvârșite de preoți în cursul întregii slujbe, se închipuie (σημαίνεται) iconomia Mântuitorului. Cele dintâi momente ale acestei iconomii sunt arătate în partea de la început a slujbei, cele de al doilea, în cele următoare, iar cele de la sfârșitul ei, în cele de după acestea. Și astfel, cei ce urmăresc slujba, au puțința să aibă înaintea ochilor toate acelea.

«Căci sfințirea darurilor, adică jertfa însăși, vestește (καταγγέλλει) moartea și învierea și înălțarea lui Hristos, întrucât aceste Cinstite Daruri se prefac în Însuși Dumnezeu Trup, care a primit toate acestea : care S-a răstignit, a înviat și S-a înălțat la cer ; cele dinainte de jertfă închipuie pe cele dinainte de moartea Domnului, adică venirea, ieșirea în lume, arătarea cea deplină, iar cele de după jertfă închipuie făgăduința Tatălui (precum a zis El Însuși), adică pogorârea Sfântului Duh peste Sfinții Apostoli¹⁵, convertirea și aducerea neamurilor la Dumnezeu printr-însii. Și așa, întreaga liturghie este ca și o icoană care înfățișează un singur chip al lucrării în lume a Mântuitorului și care face să se perinde pe dinaintea ochilor noștri toate amănuntele acestei lucrări, de la început până la sfârșit, după rânduiala și potrivirea dintre ele¹⁶.

«Astfel, psalmii, ca unii ce se cântă la început și încă, mai înainte de ei, cele ce se săvârșesc și se rostesc la proskomidie simbolizează cel dintâi moment din iconomia lui Hristos ; iar cele de după psalmi, adică citirile din Scriptură și celelalte, simbolizează momentul următor.

15. Comp. Luca XXIV, 49 și Fapte I, 4.

16. Comp. și Cap. XVI, col. 404 B : «Întreaga slujbă este ca un fel de trup unic al unei istorisiri ce păstrează de la început până la sfârșit armonia și întregimea ; încât fiecare din cele ce se săvârșesc sau se rostesc reprezintă ceva propriu în acest întreg».

«Poate ar zice însă cineva că altul ar fi rostul acestor citiri și cântări: ar fi fost adică alese pentru ca să ne îndemne spre virtute și să înduplece pe Dumnezeu. Totuși, nimic nu se opune ca ele să poată face și una și alta, adică pe de o parte să îndrumeze pe credincioși spre virtute, iar pe de alta să simbolizeze și lucrarea mântuitoare a lui Hristos. Căci, de exemplu, veșmintele satisfac, în primul rând, nevoia de îmbrăcăminte, acoperind trupul; dar, în al doilea rând, prin faptul că sunt făcute într-un fel sau altul, arată uneori și îndeletnicirea, felul de viață și rangul celor ce le poartă. Tot așa e și aici: întrucât Sfintele Scripturi cuprind cuvinte de Dumnezeu insuflate și laudă pe Dumnezeu, ele îndeamnă desigur la virtute pe cei ce le citesc și sfințesc pe cei ce cântă; dar întrucât au fost alese unele din ele și au fost orânduite într-un anumit fel, au și cealaltă virtute, adică pot să închipuie și venirea sau lucrarea în lume a lui Hristos. Dar tot așa e nu numai cu cele ce se cântă și se citesc, ci și cu cele ce se săvârșesc: fiecare lucru se săvârșește, desigur, pentru o trebuință anumită, dar în același timp simbolizează și ceva din lucrurile, sau din faptele, ori din patimile lui Hristos.

«Așa e, de pildă, intrarea cu Sfânta Evanghelie în altar, sau intrarea cu Cinstitele Daruri. Căci fiecare din ele se fac în vederea unui scop: una ca să se citească Evanghelia, cealaltă ca să se săvârșească jertfa. Amândouă simbolizează însă ieșirea în lume și arătarea Mântuitorului: cea dintâi închipuie arătarea cea de la început, încă nedeslușită și ne-deplină, iar cea de a doua, arătarea cea desăvârșită și deplină.

«Sunt chiar unele, din cele ce se săvârșesc la sfânta slujbă, care nu corespund nici unei trebuințe, dar care se fac numai ca să simbolizeze vreun lucru: așa sunt, de pildă, junghierea prescurii și întipărirea crucii pe ea, sau forma de sulită în care e făcută copia și, în sfârșit, amestecarea apei calde în Sfintele Daruri. Chiar și în rânduiala celorlalte Taine poți găsi multe din acestea. De pildă, la Botez, cei ce

vor să se boteze trebuie să se descalțe și să se dezbrace și, privind spre apus, să-și întindă mâinile și să sufle. Acestea simbolizează aici câtă ură față de Cel Rău trebuie să nutrim în noi și cum trebuie să se poarte cel ce va să fie un adevărat creștin¹⁷. Și orice altceva de acest fel există în Sfintele Taine are o altă semnificație. *Dar cele ce se săvârșesc la liturghie, toate ne înalță cu gândul la lucrarea mântuitoare a lui Hristos, pentru ca privești (θεωπία) ei, fiind în fața ochilor noștri, să ne sfințească sufletele și astfel să devenim destoinici pentru primirea Darurilor*» (Cap. I, col. 369 D-373 A. Comp. și Cap. XVI, col. 404 A-405 A).

Semnificația simbolică și mistică a rânduielii liturghiei are deci în vedere tot pregătirea și sfințirea credincioșilor, sfințire care — precum am spus — este scopul principal și ultim al liturghiei. Rânduiala minunată a liturghiei noastre ortodoxe constituie un fel de recapitulare intuitivă a istoriei mântuirii. Ea este în așa fel alcătuită încât să sensibilizeze și să concretizeze această istorie într-un chip cât mai viu cu putință, s-o facă oarecum din nou prezentă în fața ochilor noștri, pentru a deștepta astfel în suflete emoțiile, simțămintele și gândurile corespunzătoare diferitelor episoade ale istoriei sfinte. Rânduiala liturghiei constituie astfel, cum zice Cabasila însuși, «un mod de reprezentare care simbolizează toate (amănunțele mântuirii) nu numai prin cuvinte, ci ni le aduce și înaintea ochilor, pentru ca astfel să se lucreze mai ușor asupra sufletelor și să ne pună la îndemână nu numai o simplă contemplare, ci (să ne insufle) și o stare sufletească, întrucât o imagine se întipărește mai limpede în noi prin mijlocirea ochilor»¹⁸.

După ce am arătat, astfel, cum vorbește Cabasila despre simbolismul liturghiei în general, să luăm acum, rând pe

17. Comp. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cat. I mystag.*, pgf. 2 seq. (Mon. euch. lit., pp. 72—73).

18. Cap. I, col. 376 A.

rând, diferitele părți ale rânduielii liturghiei, pentru ca să vedem cum și ce anume din istoria mântuirii se simbolizează sau se comemorează în fiecare din ele *în parte*.

2. Semnificația tipică și simbolică a proscomidiei

Adevărata pomenire (cea mistică și reală) a morții Mântuitorului are loc, precum am mai spus, în cursul liturghiei credincioșilor, și anume în timpul când se săvârșește jertfa, adică sfințirea și prefacerea darurilor. O formă anticipată, concretă și intuitivă, dar *simbolică*, a acestei pomeniri există însă în rânduiala actuală a liturghiei bizantine, cu mult înainte de comemorarea reală din momentul prefacerii, și anume în *ritualul proscomidiei* în care — precum am spus — se face pregătirea și consacrarea sau punerea înainte a darurilor de jertfă. Vorbind în stilul lui Cabasila, proscomidia este «o istorisire prin acte simbolice (πρακτική διήγησις) a patimilor și a morții lui Hristos» (Cap. VI, col. 381 A). Preotul închipuie adică în pâine jertfa de pe cruce, «istorisind-o și prin cuvinte și înfățișând-o și prin acte simbolice, atâta cât se poate înfățișa așa ceva într-o astfel de materie» (*Ibid.*, col. 381 C).

După Cabasila, ritualul proscomidiei nu se referă însă exclusiv la patimă și la moarte, ci și la nașterea Mântuitorului. În această privință, liturgistul nostru se situează alături de Pseudo-Sofronie, Teodor de Andida și Sf. Simeon al Tesalonicului, care atribuie proscomidiei un dublu simbolism: al nașterii și al morții Mântuitorului¹⁹.

Astfel, *tăierea agnețului* din prima prescură și, deci, separarea lui de restul pâinii aduse de credincioși ca dar, are — după Cabasila — o îndoită semnificație. Acest rit simbolizează pe de o parte întruparea Cuvântului, actul prin care El și-a luat singur trup din mijlocul firii omenești, adică din

19. Comp. P. M. Mandala, *op. cit.*, p. 161.

Sfânta Fecioară (a se vedea Cap. II și V)²⁰, iar pe de altă parte, scoaterea agnețului simbolizează, în chipul cel mai concret și mai expresiv, moartea Mântuitorului, «plecarea Lui din lume, drumul Său către Tatăl, prin moartea pe care a robit-o, după cum a spus El Însuși (Ioan XVI, 28): «*las lumea și la Tatăl Mă duc*» (Cap. VIII, col. 384).

Agnețul, atâta timp cât stă la proscomidiar, «închipuie trupul Mântuitorului la vârsta când el era rânduit ca dar»²¹. Căci după firea Sa omenească, Mântuitorul a fost un întâi-născut și de aceea, conform Legii, Sfântul Său trup constituia un *dar* hărăzit lui Dumnezeu încă de la naștere²².

În legătură cu *miridele de la proscomidie*, Cabasila scrie, după cum am văzut, un întreg capitol (al zecelea) asupra înțelesului *aducerii lor*, stăruind asupra ideii că unele sunt de mulțumire (cele pentru sfinți), iar altele, de cerere sau rugă (cele pentru vii și morți)²³. În schimb, el nu spune nimic despre simbolismul acestor miride. Această lipsă o va implini Sf. Simeon al Tesalonicului, într-unul din cele mai lungi și mai remarcabile capitole ale lucrării sale²⁴.

Copia, cu care se face tăierea și junghierea pâinii, închipuie lancea sau sulița cu care a fost împuns Mântuitorul pe cruce. De aceea se și numește *λόγχη*, adică *lance* (Cap. VIII, col. 385 A)²⁵.

20. Comp. Gherman, *Ist. bis. și teorie mistică* (P. G., t. XCVIII, col. 397 D): «După cum Dumnezeu Cel mai presus de fire, luând trup din Sfânta Fecioară, era într-o singură persoană Dumnezeu desăvârșit și om asemenea nouă, afară de păcat, tot așa și dumnezeiescul trup se taie din toată pâinea binecuvântării și a punerii înainte ca dintr-un pânțec și din carnea unui trup fecioresc...» (identific la Teodor de Andida, Cap. 9, P. G., t. CXL, col. 429 A—B). Comp. și Sf. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfânta liturghie*, Cap. 92: «Așa preotul, scoțând din mijlocul prescurii acea pâine dospită, arată și cu aceasta cum că din firea noastră, iar nu din altă ființă S-a întrupat Mântuitorul, și din o femeie binecuvântată și sfântă, din Pururea-Fecioara...» (P. G., t. CLV, col. 273 D—276 A și trad. rom. cit., p. 97).

21. Σημαίνει τὸν Χριστὸν κατὰ τὴν ἡλικίαν ἐκείνην ἐξ ἧς ἐγένετο ὄψρον, Cap. VI, col. 380 D.

22. Vezi Cap. VI, col. 380 D și Cap. XI, col. 389 B.

23. Vezi pp. 306—307.

24. *Despre Sfânta liturghie*, Cap. 94 (P. G., t. CLV, col. 280—285 și trad. rom., pp. 99—101).

25. Copia este singurul obiect liturgic despre al cărui simbolism vorbește Cabasila. Despre simbolismul celorlalte obiecte și vase li-

Ultimele acte din ritualul proscomidiei simbolizează începutul vieții pământești a lui Iisus. Astfel, *asezarea steluței peste Sf. agneț* simbolizează evenimentele în legătură cu nașterea, sau — cum zice Cabasila — «minunile săvârșite în acel trup când era de curând născut și așezat încă în iesle» (Cap. XI, col. 389 C). Acoperirea Cinstitelor Daruri simbolizează răstimpul vieții necunoscute a lui Hristos, înainte de ieșirea Sa în lume, când «și puterea Dumnezeului întrupat era acoperită sau ascunsă, până la vremea minunilor și a mărturiei celei din cer» (Cap. XI, col. 389 D).

Precum se vede însă cele două momente principale ale vieții Mântuitorului, adică nașterea și patima, nu sunt simbolizate în ritualul proscomidiei în ordinea sau succesiunea lor normală și firească. Deși în istorie nașterea sau întruparea a precedat patima, la proscomidie se închipuie întâi patima și apoi nașterea. Care este explicația acestei inversiuni în ordinea simbolismului liturgic?

Explicația ne-o dă, desigur, un anumit proces din istoria liturghiei bizantine. În vechile liturghii, pregătirea darurilor avea loc — bineînțeles nu în forma dezvoltată de acum, ci într-una mult mai redusă și mai simplă — cu puțin înainte de sfîntire, când se făcea și *pomenirea* patimii. Cu timpul însă, ritualul acestei pregătiri dezvoltându-se din ce în ce mai mult, în liturghia bizantină el a fost strămutat la începutul liturghiei, iar «pomenirea patimii», legată de acest ritual, a urmat și ea același drum, alcătuiind astfel prima parte a liturghiei, cunoscută sub numele de *proscomidie*.

Originar deci, întreg ritualul proscomidiei se referea numai la patimă și moarte. Un simbolism al nașterii în această parte a liturghiei se datorește introducerii *stelutei* sau *asteriscului* în uzul liturgic²⁶. Introdus la început dintr-o

turgice (disc, potir, steluță, acoperămint etc.), vezi Gherman, op. cit., (P. G., t. XCVIII, col. 397 seq.) și Sf. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfânta liturghie*, Cap. 85 și 96 (P. G., t. CLV, col. 264—265, 285 seq. și trad. rom., pp. 83, 101 seq.).

26. Vezi S. Pétridès, *Astérisque*, DAL, I, 3003 și P. M. Mandală, op. cit., pp. 157—164.

nevoie practică, acest obiect liturgic a căpătat cu timpul o semnificație simbolică: datorită formei și destinației sale sacramentale, el a fost pus în legătură cu steaua magilor de la nașterea Domnului. Cum însă steluța nu se întrebuintează decât către sfârșitul proscomidiei, deci în urma actelor rituale care simbolizează patima, e explicabil de ce simbolismul nașterii, legat de steluță, e plasat, în rânduiala actuală a proscomidiei, în urma simbolismului patimii.

Fără să se preocupe în chip expres de inversiunea semnalată de noi în ritualul proscomidiei, *Erminia* lui Cabasila oferă următoarea explicație, de natură simbolică, a acestei inversiuni: «Patimile pe care Domnul le-a îndurat în Sfântul Său trup, pentru mântuirea noastră, crucea și moartea, au fost mai întâi preînchipuite (προετυπώθη πρότερον) în vechime; pentru aceasta, și aici, mai înainte de a duce pâinea la Sf. masă și a o jertfi, preotul încearcă să arate mai întâi într-însa acele preînchipuiri (τοὺς τύπους ἐκείνους). Și cum? Chiar în timp ce ia din prescurile întregi partea pe care o face dar, înscrie în ea patima și moartea lui Hristos, ca pe o tăbliță; și toate câte săvârșește — unele după trebuință, altele dintr-adins — ne duc spre această însemnare. Dar cele ce se săvârșesc atunci sunt o istorisire prin acte simbolice (πρακτικὴ διήγησις) a patimilor și a morții lui Hristos. E vechi acest obicei de a istorisi, a da sfaturi și a prooroci prin acte simbolice (πρακτικῶς). Bunăoară, profetul (Jeremia), voind să înfățișeze robia evreilor, s-a legat pe sine²⁷; mai târziu Agav a făcut același lucru, proorocind lanțurile lui Pavel²⁸. Se spune iarăși că unul dintre de Dumnezeu-purtătorii părinți, fiind întrebat ce este un călugăr, n-ar fi răspuns nimic, dar scoțându-și haina și-a călcat-o în picioare²⁹. Tot așa și însăși moartea Domnului și întreaga Lui lucrare mântuitoare erau proorocite de cei vechi și ei le învățau de

27. Vezi Ier. XXVII, 1 seq.

28. Vezi Fapte XXI, 10—14.

29. După *Pateric*, e vorba de Avva Zaharia (vezi *Patericul*, ed. Râmnicu-Vâlci, 1930, p. 79).

la Dumnezeu nu numai prin cuvinte, ci și prin acte simbolice, cum era — de pildă — despărțirea Mării Roșii cu toiagul³⁰, rugul care ardea în flacără³¹ sau ducerea la junghiere a lui Isaac de către tatăl său³², și altele, prin care se închipuia dintru început taina. Tot așa închipuie și preotul lucrurile pe care le știe despre jertfa Mântuitorului, istorisind prin cuvinte și înfățișând și prin acte simbolice, atâta cât se pot înfățișa astfel de lucruri într-o asemenea materie, ca și cum ar vrea să spună: așa venit-a Domnul spre patimă, așa a murit, așa a fost împuns în coastă, așa a curs atunci din coasta cea împunsă sânge și apă etc. Acestea le face mai întâi ca să arate — după cum am spus — că s-au făcut oamenilor unele preînchipuiri (tipuri) ale adevărului și li s-au preînchipuit unele imagini ale realităților viitoare; de aceea și preotul însuși, mai înainte de a duce pâinea pe Sf. masă și a o jertfi, întipărește (γράφει) într-însa jertfa. În al doilea rând, le face ca să arate că pâinea aceasta se va preface în curând în adevărata Pâine cea răstignită, cea jertfită.

«Pe lângă toate acestea, întrucât preotul trebuie să vestească (καταγγέλλειν) moartea Domnului, pentru care ne-ar trebui mii de guri, ca să nu lase nefolosit nici un mod de vestire și de istorisire, o istorisește și prin cuvinte (λογικῶς) și prin acte simbolice (πρακτικῶς)» (Cap. VI, col. 381).

Iată deci cum se explică, după Cabasila, reprezentarea simbolică — sau, mai exact, tipică — a patimii Domnului încă din primele momente ale ritualului liturgic, unde la prima vedere ea ar părea prematură și deplasată. Ritualul proscomidiei s-a dezvoltat deci din preocuparea de a reprezenta, și sub forme tipice, jertfa Mântuitorului în liturghie, recurgându-se la preînchipuirile ei din epoca Vechiului Testament, care au anticipat-o sub formă de profeții și tipuri sau simboale. Jertfa de la proscomidiar stă deci față de jertfa

30. Vezi Exod XIV, 16 seq.

31. Vezi Exod III.

32. Vezi Gen. XXII.

propriu-zisă de la Sf. masă ca tipul față de antitip, adică în același raport în care stau preînchipuirile jertfei crucii față de faptul istoric al jertfei înseși. Ea este adică o anticipare sau o preînchipuire sub formă de tipuri, a jertfei celei adevărate care va avea loc la Sf. masă.

Ritualul proscomidiei nu constituie deci o ofrandă sau o jertfă adevărată, ci are un caracter pur *tipic* sau, cel mult, *symbolic*. După cum se exprimă Cabasila, «toate cele rostite și săvârșite în pâine, prin care se închipuia (ἐσημαίνετο) moartea Domnului, aveau numai valoarea de *figură* și de *tip* (γραφὴν ἡδὲ νόματο μόνον καὶ τύπον)», iar agnețul în acest prim stadiu nu se preface în Însuși Sfântul Trup, ci «poartă numai *preînchipuirea* sau *tipul* trupului Domnului»³³. De aceea, după cum notează și J. Kramp³⁴, ipoteza unor teologi mai noi că proscomidia ar constitui o ofrandă sau o jertfă aparte, de sine stătătoare, deosebită de cea din liturghie și fără nici o legătură internă cu ea, nu găsește nici un temei la Cabasila. Dimpotrivă, din cele spuse reiese clar că ambele aduceri constituie un întreg unitar; ele formează unul și același act, în două momente ce sunt legate între ele mai ales prin identitatea darului de jertfă, care e același într-amândouă³⁵.

33. Τύπον φέρει τοῦ κυριακοῦ σώματος, Cap. XI, col. 389 B.

34. Op. cit., p. 127, nota 1.

35. O părere puțin deosebită în ceea ce privește semnificația ritualului proscomidiei, găsim la Sf. Simeon al Tesalonicului (*Despre sfântul lăcaș*, Cap. 138, P. G., t. CLV, col. 348 și trad. rom. cit., p. 125). După acesta, întreg ritualul proscomidiei stă în legătură numai cu evenimentele de la nașterea Mântuitorului. Cât privește actele care simbolizează patima, Sf. Simeon le consideră secundare în rândul al proscomidiei. Ca și Cabasila, el zice că acestea din urmă sunt înglobate în proscomidie ca să se arate că «și ale patimii s-au preînchipuit (προετυπώθη)», dar nu în Vechiul Testament, adică înainte de naștere — cum interpretează Cabasila —, ci «în Hristos Însuși și chiar îndată după nașterea Sa (καὶ τὰ τοῦ πάθους εὐθὺς ἐν τῷ γεννηθῆναι προετυπώθη ἐν αὐτῷ)». Pentru că steaua a stat deasupra Lui, arătându-L magilor, Irod a căutat să-L ucidă, iar bătrânul Simeon, luându-L în brațe, a propovăduit despre El că e pus spre căderea multora și că sabie va trece prin sufletul Maicii Sale. De aceea se înseamnă (καθοπογράφεται) aici și ale patimii» (*Despre Sfânta liturghie*, Cap. 96, P. G., t. CLV, col. 288 B. Comp. și trad. rom. cit., p. 102).

3. Simbolismul Sfintei liturghii până la epiclesă

Cântările din psalmi sau *Antifoanele* de la începutul liturghiei, dinaintea vohodului celui mic (Cap. XVII—XIX), se referă — ca și ultima parte a proscomidiei — la răstimpul vieții necunoscute sau ascunse a Mântuitorului. Explicând Antifonul al doilea, Cabasila se întreabă: «Care este rostul acestor cuvinte profetice aici? Și ce înțeles au ele în legătură cu iconomia Mântuitorului? Ele închipuie începuturile venirii Sale, când era pe pământ, dar încă nu Se făcuse cunoscut multora, când era în lume, dar lumea nu-L cunoștea pe El; închipuie vremea de dinainte de Sf. Ioan Botezătorul, dinainte de a se aprinde lumina³⁶. Căci pe atunci era încă nevoie de cuvintele proorocilor. Dar după aceea S-a arătat Cel proorocit Însuși și nu mai era nevoie de prooroci, ci Ioan și — mai înainte de Ioan — Tatăl L-a arătat pe Însuși Cel venit (la botez). De aceea zice Scriptura că *«toți proorocii până la Ioan au proorocit»* (Matei XI, 13). Deci cântările profetice închipuie timpul acela dinainte de Ioan, când și Cinstitele Daruri, prin care e închipuit Hristos, încă nu se aduc în mijloc, ci sunt puse de o parte acoperite» (Cap. XVIII, col. 408 C-D).

Cea din urmă dintre psalmodiile Antifoanelor, adică începutul Ps. XCV (XCIV): «*Veniți să ne bucurăm de Domnul...*», este «ca o întâmpinare a lui Hristos Cel ce Se apropie și Se arată; tocmai de aceea este așezată și se cântă înainte de intrarea și de arătarea Evangheliei, prin care e închipuit Hristos» (Cap. XIX, col. 409 C)³⁷.

Cele două *vohoduri* sau *ieșiri* — dintre care primul cu Evanghelia, iar al doilea cu Cinstitele Daruri — «închipuie ieșirea și arătarea Mântuitorului: cel dintâi închipuie arătarea cea de la început — încă nedeplină și nedesăvârșită —;

36. Comp. Ioan I, 8—10.

37. Despre simbolismul Antifoanelor de la liturghie vezi și Sf. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfânta liturghie*, Cap. 98 și *Tălcuire despre dumnezeiescul lăcaș*, 49—52 (P. G., t. CLV, col. 292 B, 717—720 și trad. rom. cit., pp. 103, 258).

iar cel de al doilea, pe cea desăvârșită și deplină»³⁸. De la vohodul cel mic înainte, liturghia devine treptat epifanie sau realizare a prezenței mistice a lui Hristos în mijlocul nostru, mai întâi în simboale, iar mai apoi — prin sfințirea darurilor — în realitatea Sfântului Său Trup și Sânge. De aceea, elementele tipice, preînchipuitoare sau profetice din Vechiul Testament, existente până acum în liturghie, încep să dispară treptat, pentru a face loc celor mistice și simbolice ale Noului Testament. Iată ce scrie Cabasila, în această privință: «După ce s-au cântat Antifoanele, preotul, stând în mijloc în fața altarului, înalță Sfânta Evanghelie și o pune în văzul credincioșilor, închipuind ieșirea în lume a Domnului, când a început să Se descopere. Căci *prin Sfânta Evanghelie Se arată* (δηλοῦται) Hristos³⁹, după cum și scrierile proorocilor se numesc *prooroci*, ca în spusa lui Avraam către bogatul nemilostiv: «*Au pe Moise și pe prooroci*» (Luca XVI, 29), înțelegând adică scrierile acestora. După ce însă Cel proorocit a venit în lume și S-a ivit El Însuși, nimeni nu mai ia aminte la spusele proorocilor; de aceea, când se iese cu Evanghelia, cântările profetice încetează și cântăm pe cele ale Noului Testament. Anume, ori laudăm pe Preasfânta Născătoare de Dumnezeu sau pe alții dintre sfinți, ori slăvim pe Însuși Hristos pentru cele ce a făcut sau a pătimit pentru noi: pe acestea Biserica le sărbătorește totdeauna...» (Cap. XX, col. 412 B-C).

38. Cap. I, col. 372 D și Cap. XVI, col. 404 D. În explicarea simbolismului vohodului mic și mare, Cabasila este de acord cu toți comentatorii dinaintea lui. O poziție deosebită adoptă însă Sf. Simeon al Tesalonicului. După acesta, altarul bisericii reprezintă totdeauna cerul sau chiar cele mai presus de ceruri, de aceea vohodul cel mic (ἡ πρώτη εἰσοδος) simbolizează pogorârea pe pământ, moartea, învierea și înălțarea la ceruri a Mântuitorului. Vezi *Despre Sfânta liturghie*, Cap. 98. Comp. și *Despre sfântul lăcaș*, Cap. 118; *Despre sfânta rugăciune*, Cap. 333 și *Tălcuire despre dumnezeiescul lăcaș*, 54—56 (P. G., t. CLV, col. 292 B, 324 A, 605—608, 720 și trad. rom. cit., pp. 103, 116, 218, 258—259).

39. Comp. și Cap. XXII, col. 416 B: «*Prin Evanghelie se închipuie* (σημαίνειται) Hristos».

Inaugurată cu vohodul cel mic, prezența mistico-simbolică a lui Hristos în mijlocul nostru devine mai apropiată și mai perceptibilă în faza următoare din rânduiala liturghiei, când se citesc pericopele din *Apostol* și *Evanghelie*. «Dar ce rost au aici citirile din Sfânta Scriptură? Dacă vrei să le știi *folosul* (τῇ χρησὶν), aceasta s-a spus: ele ne pregătesc și ne curățesc mai dinainte pentru sfințirea cea mare a Sfințelor Taine. Iar de vrei să le afli *simbolismul* (τῇ σημασίαν), ele închipuie ivirea Domnului, pe care au vestit-o treptat, după ieșirea cu Sfânta Evanghelie. Căci întâi se arată Sfânta Evanghelie închisă, închipuind epifania Domnului, prin care Tatăl a mărturisit pe Cel ce era încă necunoscut, atunci când, El negrăind nimic despre Sine, era nevoie de glasul unui vestitor. Citirile însă simbolizează o arătare mai deplină, prin care S-a făcut cunoscut tuturor în văzul lumii și S-a arătat pe Sine, nu numai din cele ce Însuși a vorbit, ci și prin cele ce a învățat pe Apostoli să vorbească, trimițându-i către oile cele pierdute ale casei lui Israel. De aceea se citesc mai întâi cărțile Sfinților Apostoli, apoi se citește și Evanghelia.

«Dar de ce nu se citește mai întâi Evanghelia? Pentru că cele spuse de Domnul Însuși simbolizează o mai deplină arătare a Lui, decât cele spuse de Sfinții Apostoli. Întrucât însă Domnul n-a arătat oamenilor dintr-odată și pe de-a-ntregul cât de mari îi erau puterea și bunătatea (aceasta o va face la a doua venire), ci, pornind la propovăduire, a pus ceea ce era mai puțin vădit înaintea a ceea ce era mai vădit, pentru aceea e potrivit să se citească Apostolul înaintea Evangheliei, ca să se arate că manifestarea Lui s-a făcut treptat. Căci de aceea se și păstrează la urmă cele ce închipuie desăvârșita Lui arătare, după cum se va vedea din cele ce urmează» (Cap. XXII, col. 416 C, 417 A)⁴⁰.

40. Chestiunea ordinii lecturilor din liturghie și-a pus-o și Teodor de Andida, în comentariul său liturgic. Ca și Cabasila, el observă că, deși propovăduirea Evangheliei a precedat predica Sfinților Apostoli, în rânduiala liturghiei se citește întâi Apostolul și pe urmă Evanghelia. De ce? Teodor soluționează această chestiune într-un chip evaziv, zicând că «nu există nici o enigmă și nici un simbol sau vreo

Vohodul cel mare, adică ducerea solemnă a Cinstitelor Daruri de la proscomidiar la Sf. masă, prin mijlocul naosului, închipuie «arătarea cea din urmă a lui Hristos, prin care mai ales a aprins ura iudeilor, când a făcut drumul din patrie (Galileea) spre Ierusalim, unde trebuia să Se jertfească, și când a intrat în cetate, însoțit și preaslăvit de mulți» (Cap. XXIV, col. 420 C)⁴¹. Cabasila nu uită să accentueze însă că, deși mai solemnă și mai apropiată de momentul jertfei, această manifestare a Mântuitorului, sub forma Cinstitelor Daruri, păstrează același caracter *simbolic* de până aici, deoarece Cinstitele Daruri nu sunt încă sfințite și transsubstanțiate; nu poate fi deci vorba, încă de pe acum, de o prezență reală sau substanțială a lui Hristos. «Trebuie să îngemunchem în acest moment înaintea preotului și să-l rugăm ca să ne pomenească în rugăciunile acelea; căci nu există altă formă de rugăciune, care să poată atât de mult și care să ne dea nădejdi mai tari, ca cea adusă prin această înfricoșată jertfă care a curățit în dar păcatele și fărâdelegile lumii. Dacă însă unii din cei ce îngenunchează înaintea preotului, când acesta iese cu Cinstitele Daruri, se închină (προσκυνοῦσι) darurilor purtate și le iau drept Trup și Sânge ale lui Hristos, aceștia înțeleg greșit vohodul darurilor din *liturghia darurilor mai înainte sfințite*, neștiind deosebirea dintre *liturghia Sf. Ioan* și cea a Sf. Vasile, pe de o parte, și *liturghia darurilor mai înainte sfințite*, de alta: căci la cele

comparație care să poată păstra o asemănare exactă cu modelul (prototipul) său» (Προθεσμία κεφαλαιώδης, Cap. 16, P. G., t. CXL, col. 440 A. Comp. și S. Antoniadis, *op. cit.*, pp. 208—209). Aceeași chestiune o ridică și Sf. Simeon al Tesalonicului, care o soluționează altfel decât Teodor și decât Cabasila. El zice că se citește întâi Apostolul și apoi Evanghelia, deoarece întâi a fost trimiterea ucenicilor în lume și apoi propovăduirea Evangheliei de către aceștia. Vezi *Tâlcuire despre dumnezeiescul lăcaș*, 64—67 (P. G., t. CLV, col. 724 și trad. rom. cit., p. 260).

41. După Sf. Simeon al Tesalonicului, (*Despre Sfânta Liturghie*, Cap. 98 și *Tâlcuire despre dumnezeiescul lăcaș*, 76), vohodul cel mare simbolizează a doua venire a Mântuitorului (P. G., t. CLV, col. 296 A, 728 B și trad. rom. cit., pp. 105, 261). Aceeași interpretare o găsim și în tratatul liturgic atribuit Sf. Ioan Postitorul (Sp. Solesm. IV, 442).

dintâi, în momentul acestui vohod, darurile sunt nejertfite și încă nesfințite (ἄθωτα καὶ οὐπω τετελεσμένα), pe când la cealaltă liturghie sunt slujite și sfințite (τέλεια καὶ ἡγιασμένα), fiind Trupul și Sângele lui Hristos» (Cap. XXIV, col. 420 C-D).

După cum se vede, Cabasila face distincție între cele două acte simultane, prin care se manifestă pietatea ortodoxă față de Cinstitele Daruri, în momentul vohodului mare, adică între *ingenunchere*, pe de o parte, și *cinstirea darurilor prin închinare* (προσκύνησις), pe de altă parte; pe cea dintâi o recomandă el însuși, pe cea de a doua o găsește însă nejustificată, atribuind-o confuziei făcute de credincioșii simpli între liturghia darurilor mai înainte sfințite și celelalte liturghii ortodoxe. De altfel, încă din sec. VI, Eutihie, patriarhul Constantinopolului, se ridică împotriva celor ce cinsteau darurile încă nesfințite (μὴδέπω τετελεσμένα) în acest moment liturgic, cântând ca și cum ar primi pe însuși împăratul slavei (Βασιλέα δόξης)⁴². Romano-catolicii consideră, de asemenea, această cinstire a darurilor nesfințite drept erezie liturgică, acuzând pe ortodocși de adorarea unor simple elemente materiale (ἀρτολατρεία καὶ οἰνολατρεία)⁴³. Precum se vede însă, uzul ortodox e destul de vechi și a fost justificat și apărât în diverse chipuri.

Astfel, la puțin timp după Cabasila, Sf. Simeon al Tesalonicului răspunde cu toată vehemența împotriva latinilor, care socoteau acest uz drept *idololatrie*. «Pe bună dreptate — zice Sf. Simeon — toți credincioșii *ingenunchează* înaintea preoților, pe de o parte rugându-i să-i pomenească la liturghie, iar pe de alta cinstind dumnezeieștile daruri. Căci chiar dacă nu sunt încă sfințite, totuși ele au fost închinat lui Dumnezeu la proscomidiar și acolo preotul a înălțat rugăciune ca ele să fie primite în jertfelnicul cel de sus⁴⁴. Așadar, chiar dacă nu sunt încă săvârșite, totuși sunt pregătite spre a fi săvârșite și sunt închinat lui Dumnezeu, sunt simboale ale Trupului și Sângelei Stăpânului. Deci bărfitorii cei ce ne pizmuiesc, precum pizmuia Cain pe Abel, și se poartă cu îngâmfare hulind împotriva Sfintelor Daruri, să se rușineze și să se teamă de osânda cea de la Dumnezeu. Căci noi, prosternându-ne (προσπίπτοντες) înaintea Sfintelor Daruri, nu

42. Cuv. despre Paște și despre Stânta Euharistie, 8 (P. G., t. LXXXVI, col. 2400, C—2401 A).

43. Vezi de ex. nota 8 a editorului lui Eutihie, în P. G., t. LXXXVI, col. 2399 și J. Hanssens, op. cit., III, 288—289.

44. Vezi Rug. punerii înainte (εὐχή τῆς προθέσεως) de la Proscomidie: «...Însuși binecuvintează această punere înainte și o primește pe ea întru jertfelnicul Tău cel mai presus de ceruri...» (Br, 360 și Lit. rom., ed. cit. p. 82).

cădem în idololatrie. Să nu fie! Ci darurilor celor puse înaintea lui Dumnezeu prin rugăciuni și încă neprefăcute le dăm cinstire ca unora ce sunt închipuiri ale Trupului și Sângelei lui Hristos, ca unora ce vor fi curând sfințite prin aducere, ca unora ce sunt afierosite prin rugăciuni dumnezeiești. Dar cei ce zic acestea, pe (darurile) cele aduse la ei, le socotesc drept *idoli* după celelalte rugăciuni, mai înainte de cuvintele Domnului. Ce răspuns vor avea aceștia care numesc *idoli* darurile cele puse înaintea lui Dumnezeu la proscomidie? Vai! Mai răi sunt aceștia decât nelegiuții luptători împotriva icoanelor! Căci dumnezeieștile icoane sunt sfinte ca niște figuri ale adevărilor; dar darurile sunt închinat lui Dumnezeu și aduse ca să se facă Trupul și Sângele lui Hristos. Deci, dacă suntem datori să dăm cinste și închinăciune sfintelor icoane, cu mult mai vărtos darurilor acestora care, precum zice Marele Vasile, sunt *închipuiri*⁴⁵ și aduse să se facă Trupul și Sângele lui Hristos»⁴⁶.

La puțin timp după Sf. Simeon al Tesalonicului, Ghenadie Scholarul, patriarhul Constantinopolului, scrie și el împotriva latinilor un opuscul consacrat celor două *vohoduri* sau *intrări* din rândulala liturghiei noastre, susținând practica ortodoxă a cinstirii darurilor nesfințite⁴⁷.

Aproape două sute de ani mai târziu, Gavriil Sever, mitropolitul Filadelfiei († 1616), se simte nevoit să ridice din nou cuvânt de apărare a acestui uz, liturgic ortodox, împotriva atacurilor latine din ce în ce mai insistente. El scrie cu această ocazie o lucrare specială, intitulată *Împotriva celor care pretind că fiili ortodocși ai Bisericii de Răsărit pe nedrept și nelegal cinstesc Sfintele Daruri când se cântă Heruvicul și când preotul le duce în Sf. altar*⁴⁸. Autorul subliniază

45. Vezi liturghia Sf. Vasile, la epiclesă: «...Punând înainte cele ce închipuiesc sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău (τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου)» (Br, 406 și Lit. rom., ed. cit., 173). Vezi și M. Jugie (L'Epiclese et le mot antitype de la messe de Saint Basile, EO, Iulie 1906, pp. 193—198), care se străduiește — fără succes — să demonstreze că expresia citată din liturghia Sf. Vasile se aplică elementelor deja sfințite.

46. Tâlcuire despre dumnezeiescul lăcaș, 78 (P. G., t. CLV, col. 728—729 și trad. rom., pp. 261—262). Comp. și Răspunsurile către un arhierue, Întreb. 55 (Ibid., col. 904 și p. 328).

47. Περὶ τῶν ἱερῶν εἰσόδων. Editat în Oeuvres complètes de Gennade Scholarios publiées pour la première fois par L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie, Tome III (Paris, 1930), pp. 196—204.

48. Κατὰ τῶν λεγόντων τοὺς ὀρθόδοξους τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας οὐδὲς, κακῶς τε καὶ παρανόμως ποιεῖν, τῷ τιμᾷ καὶ προσκυνεῖν τὰ ἅγια δῶρα, ἥνιστα ὁ χειροῦχος ἄδεται ὕμνος, καὶ ὁ ἱερεὺς φέρων ταῦτα, εἰσδεδύει εἰς τὸ ἅγιον βῆμα, Venetia, 1604. Reeditată, cu traducere latină și note, de Richard Simon, în vol. Fides Ecclesiae orientalis seu Gabrielis metropolitae Philadelphiensis opuscula, Paris, 1671 (1686), pp. 1—17.

aici deosebirea pe care Biserica Ortodoxă o face între cinstirea prin prosternare sau închinare (προσκύνησις) și între adorarea propriu-zisă (λατρεία). Cea dintâi se dă atât icoanelor cât și *Cinstitelor* Daruri consacrate (afierosite) și destinate pentru sfințire, iar cea de a doua, numai lui Dumnezeu și *Sfintelor* Daruri după transsubstanțierea lor prin sfințire⁴⁹. (Vezi și Explicația lui Meletie Sirigul la Delikanis, III, 49).

În zilele noastre, liturgistul apusean J. Moreau⁵⁰ subliniază de asemenea practica ortodoxă a cinstirii darurilor la vohodul mare, încercând să deducă originea ei dintr-un vechi uz liturgic abia ghicit în expresia ritului galican, denumit «processio corporis Christi». Anume, zice Moreau, se pare că înainte de sec. V se aducea, în acest moment al liturghiei, la altar, o părticică din pâinea sfințită la liturghia precedentă, părticică numită «fermentum» (aluat), înainte de a se sfinți o nouă pâine. Prin aceasta se exprima și se concretiza unitatea și succesiunea neîntreruptă a sacrificiului creștin, de la moartea Domnului pe cruce. Cu timpul, acest uz a dispărut din practica liturgică bizantină, dar cinstirea ce se dădea părticelei sfințite, în timpul transportării ei din pastoorion la Sf. Masă, a continuat să se acorde darurilor nesfințite. În ritul de azi al vohodului mare ar supraviețui astfel în liturghia ortodoxă vechea depunere solemnă pe altar a celui «fermentum»; de aceea pietatea populară păstrează încă, în chip inconștient, uzul ingenuncherii în acest moment, uz care la originea lui era perfect justificat⁵¹.

Chiar dacă ar fi lipsită de temeiul pe care i-l atribuie Moreau, practica ortodoxă a cinstirii darurilor, înainte de sfințirea și prefacerea lor, apare ca o expresie justificată a pietății cu care răsăritenii au înconjurat totdeauna lucrurile sfinte sau menite unor scopuri și întrebuințări sacramentale. Este o anticipare obișnuită și în alte momente liturgice: deși elementele euharistice nu s-au prefăcut încă în Sfântul Trup și Sânge, totuși ele nu mai sunt nici *simplă pâine și vin*, cum pretind romano-catolicii, ci au fost consacrate ca daruri lui Dumnezeu; după expresia formală a *Liturghierului* ortodox, ele sunt *Cinstitele Daruri* (τὰ τιμὰ δῶρα), care simbolizează Trupul și Sângele Domnului și care, peste puțin timp, vor fi Însuși Sf. Trup și Sânge, așa precum am văzut că scria și Sf. Simeon al Tesalonicului. Cinstirea lor înainte de momentul sfințirii apare astfel destul de îndreptățită și întemeiată⁵².

49. Comp. Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 320, n. 48 și J. Hanssens, *op. cit.*, III, 286 seq.

50. *Les liturgies eucharistiques. Notes sur leur origine et leur développement*, Paris-Bruxelles, 1924, p. 134, n. 1.

51. Comp. și S. Antoniadis, *op. cit.*, p. XIII.

52. Comp. și Pr. P. Vintilescu, *Misterul liturgic*, pp. 21—22.

4. Semnificația mistică a ritualului Sfintei jertfe

Prezența lui Hristos în liturghie devine o realitate o dată cu *sfințirea darurilor*, adică din clipa aducerii jertfei liturgice. Am văzut că, după Cabasila, «sfințirea darurilor, adică jertfa însăși, vestește (καταγγέλλει) moartea, învierea și înălțarea Domnului, întrucât Cinstitele Daruri se prefac în Însuși dumnezeiescul Trup, care a primit toate acestea: care S-a răstignit, a înviat și S-a înălțat la cer»⁵³. Cinstitele Daruri care erau până acum numai *simboluri, închipuiri* sau «tipuri» ale Sfântului Trup și Sânge, cum le numește liturghia Sf. Vasile, se prefac acum în Sfântul Trup și Sfântul Sânge, păstrându-și doar aparențele pâinii și vinului. «Acum — zice Cabasila — însăși marea jertfă și Mielul cel junghiat pentru lume se vede zăcând pe Sf. masă. Căci pâinea nu mai este doar o *închipuire* (τύπος) a Trupului Domnului, sau numai o *icoană* (εἰκόνα) a adevăratului dar, sau numai vreun *simbol* (γραφήν τινα) al mântuitoarelor patimi, ci este Însuși darul cel adevărat, Însuși Trupul Stăpânului Celui atotsfânt, Trupul care a primit cu adevărat toate acele umiliri, ocări și loviri, Trupul cel răstignit, cel jertfit, cel care a dat mărturia cea bună sub Pontiu Pilat⁵⁴, Trupul care a fost biciuit și batjocorit, care a îndurat scuipări, care a gustat fiere. Tot așa și vinul este acum Însuși Sângele care a țâșnit din Trupul cel împuns cu sulița. Este Trupul și Sângele care S-a zămislit de la Duhul Sfânt, S-a născut din Sfânta Fecioară, a fost îngropat, a înviat a treia zi, S-a înălțat la ceruri și S-a așezat de-a dreapta Tatălui»⁵⁵.

Prin actul sfințirii, care — precum am mai spus — stabilește o identitate între materia jertfei liturgice și a jertfei de pe Golgota, Mântuitorul începe să fie prezent în mijlocul nostru în chip real, substanțial și perceptibil, iar nu numai în chip simbolic sau mistic, ca până aici. Sfințirea și pre-

53. Cap. I, col. 372 A și Cap. XVI, col. 404 A—B.

54. Comp. I Tim. VI, 13.

55. Cap. XXVII, col. 425 C—D.

facerea darurilor reprezintă deci momentul din liturghie în care *pomenirea* sau *comemorarea* Mântuitorului se transformă din *simbol* sau *închipuire* (τύπος) în *realitate* efectivă (πραγμα), adică devine o *reprezentare* sau o *actualizare* a faptului istoric de pe Golgota. Liturghia este, astfel, mijlocul prin care Domnul își împlinește făgăduința că «*va fi cu noi în toate zilele, până la sfârșitul veacului*» (Matei XXVIII, 20)⁵⁶. Spre deosebire însă de prezența harică, tainică, a Sfântului Duh, pe care ni l-a trimis nouă, prezența Mântuitorului între noi este una substanțială, văzută, deci reală, sub forma Sfintelor Daruri. În momentul jertfei — zice Cabasila — «Mângâietorul stă de față în chip nevăzut (ἀόρατος πρόσθεν), pentru că El nu S-a intrupat, pe când Domnul Se și vede și poate fi pipăit prin înfricoșatele și Sfintele Taine, ca unul Care a și primit firea noastră și o și poartă în veci» (Cap. XXVIII, col. 428 B).

Recapitulând, liturghia — așa cum o interpretează Cabasila — constituie o treptată epifanie sau realizare a prezenței Mântuitorului între noi. Din acest punct de vedere, rânduiala ei se poate împărți în trei momente succesive:

a) Primul moment, adică proscomidia, când prezența Mântuitorului se afirmă doar prin *elemente tipice*, adică prin *tipuri* sau acte preînchipuitoare și prevestitoare (τύποι και γραφαί), ca în vremea Vechiului Testament;

b) Al doilea moment, adică liturghia catehumenilor și prima parte a liturghiei credincioșilor (până la epiclesă); acum avem o prezență morală, înlesnită de *simboluri*. Până la vohodul cel mic, acest moment închipuie vremea vieții necunoscute a lui Hristos, iar de aici înainte, viața și activitatea Sa publică, anterioară Patimilor;

c) În momentul al treilea, care începe o dată cu sfîntirea și prefacerea darurilor, predomină elementul *mistic* și *real*; prezența lui Hristos devine acum o *realitate efectivă* (πραγμα). De aici înainte, liturghia nu numai *închipuie* sau *simboli-*

56. Comp. Cap. XXX, col. 433 D.

zează, ci *actualizează*, adică face din nou prezentă, *jertfa* Mântuitorului, însăși *jertfa* de pe Golgota, în pâinea și vinul prefăcute în adevăratul Trup și Sânge cu care Mântuitorul S-a jertfit, a înviat și S-a înălțat apoi la ceruri.

La acestea am mai putea adăuga un al patrulea moment, și anume acela care începe cu împărtășirea, când Hristos devine prezent nu numai în mijlocul bisericii sau al comunității credincioșilor, ci și în fiecare din noi înșine, prin împărtășire, astfel încât El ne unește pe fiecare în parte cu Sine și pe toți laolaltă în trupul Său mistic, devenind una cu El, așa cum am arătat în altă parte⁵⁷.

Turnarea apei calde în potir, înainte de împărtășire, închipuie pogorârea Sfântului Duh peste Biserică. Cabasila consacră semnificației acestui act un capitol întreg (XXXVII), intitulat: *Ce înseamnă apa caldă care se toarnă în Sfintele Taine*.

«Preotul toarnă apă caldă în potir, pentru a închipui pogorârea Sfântului Duh peste Biserică. Odinioară (în ziua Cincizecimii), Duhul S-a pogorât pentru a se desăvârși toată iconomia lui Hristos, iar acum, când *jertfa* este adusă și darurile sfînte, Se sălășluiește în cei ce cu vrednicie se împărtășesc din ele. Căci după ce s-a înscris în pâine, ca pe o tăbliță, întreaga iconomie a lui Hristos în timpul Sfintei liturghii — căci îl vedem pe El, ca într-o icoană, atât ca prunc, cât și dus la moarte, răstignit și împuns în coastă; apoi vedem și însăși pâinea prefăcută în acel preasfânt Trup, Care a pățimit cu adevărat acestea și a înviat, S-a înălțat și șade de-a dreapta Tatălui — trebuia, după toate acestea, să se închipuie și sfârșitul tuturor aceloră, pentru ca săvârșirea tainei să fie deplină, adăugându-se acest sfârșit la întreaga lucrare și iconomie.

«Căci care e rezultatul și efectul patimilor, al învățăturilor și al faptelor lui Hristos? De judecă cineva aceste

57. Vezi în urmă, pp. 279—281.

lucruri făcute pentru noi, nu e nimic altceva decât venirea Sfântului Duh în Biserică; prin urmare, după cele dinainte se cuvenea să fie închipuită și această venire. Dar tocmai aceasta închipuie apa caldă ce se toarnă în Sfintele Taine. Căci această apă, fiind și apă și având și ceva din foc, închipuie pe Sfântul Duh, Care este numit și apă⁵⁸ și Care a apărut și în chip de foc, atunci când S-a pogorât peste ucenicii lui Hristos⁵⁹. Iar momentul acesta închipuie timpul acela; căci atunci S-a pogorât după ce se împliniseră toate cele privitoare la Hristos, iar acum apa aceasta îl introduce în Darurile ce s-au sfințit.

«Iar prin Sfintele Taine se închipuie (σημαίνεται) în clipa aceasta și Biserica, cea care e în parte trup și mădular al lui Hristos și care a primit atunci pe Sfântul Duh după înălțarea lui Hristos la ceruri, iar acum primește darul Sfântului Duh pe care ni-l trimite în schimb Dumnezeu, Care a primit darurile noastre în altarul cel mai presus de ceruri, potrivit celor spuse mai înainte⁶⁰. Pentru că Mijlocitorul e Același și atunci și acum: El e Însuși Duhul» (Cap. XXXVII, col. 449 D-452 C).

Interpretarea dată de Cabasila acestui act liturgic diferă de cea pe care o găsim atât la Teodor de Andida^{60a} și la Gherman⁶¹, cât și la Sf. Simeon al Tesalonicului⁶². După aceștia, căldura — care e semnul și caracteristica vieții — se toarnă în potir înainte de împărtășire, pentru ca Sfintele încălzindu-se, să ne dea aieuea, când ne vom împărtăși dintr-insele, senzația fizică a Duhului de viață făcător, Care — după cum precizează Sf. Simeon — n-a părăsit pe Cel răstignit, după cum nu S-a despărțit nici de dumnezeire, ca și cum am sorbi din sângele cald și viu al Celui răstignit pentru noi.

58. Aluzie la Ioan VII, 38—39.

59. Vezi Fapte II, 3—4.

60. Adică în Cap. XXXIII, col. 441 B.

60a. Προθεωρία κεφαλαιώδης, cap. 36, col. 464 B—C.

61. Op. cit., P. G., t. XCVIII, col. 449.

62. Tâlcuire despre dumnezeiescul lăcaș, 94—95 și Răspunsuri către un arhiereu, întreb. 58 (P. G., t. CLV, col. 741 D-744 A, 912 și trad. rom., pp. 266—267, 330—331). Vezi în același sens Sf. Efrem Sirul (Cuvânt despre de viață făcătoarele Taine) și Teodor Balsamon (Comentariu la canon. 32 al sinod. trulan).

Interpretarea lui Gherman și a Sf. Simeon pare mai acceptabilă decât a lui Cabasila, dacă avem în vedere momentul din liturghie în care ne găsim. Se știe că împărtășirea simbolizează învierea Mântuitorului⁶³, iar ultima arătare a Sfintelor către popor și depunerea lor la proscomidiar înseamnă ultima arătare a Mântuitorului pe muntele Măslinilor și înălțarea Sa la cer⁶⁴. Pogorârea Sfântului Duh a avut loc după înălțare, deci actul liturgic care ar simboliza această pogorâre ar trebui logic plasat în rânduiala liturghiei abia după depunerea Sfintelor la proscomidiar^{64a}. După cum am văzut, Cabasila nu putea concepe drama liturgică fără epilogul pogorării Duhului Sfânt: lipsa unui act sau rit cu o atare semnificație ar fi lăsat oarecum incompletă și nedesăvârșită reprezentarea misterului mântuirii. Pentru a extinde deci semnificația mistică a liturghiei și la evenimentele istorice posterioare înălțării Domnului, precum o extinsese în proscomidie la cele mai îndepărtate începuturi ale istoriei mântuirii, Cabasila pune turnarea căldurii în legătură cu pogorârea Duhului Sfânt peste Biserică. Dacă, din punctul de vedere al rânduielii firești a liturghiei, interpretarea lui Cabasila pare forțată⁶⁵, în schimb ea are avantajul de a fi în perfectă concordanță cu formula liturgică respectivă: «Căldura credinței pline de Duh Sfânt»⁶⁶. De aceea, această interpretare este în

63. Vezi rugăciunile pe care le zic liturghisitorii în taină, în timpul împărtășirii lor.

64. «Înalță-Te peste ceruri, Dumnezeuule, și peste tot pământul să strălucească slava Ta» (Vezi Lit. rom., ed. cit., p. 139).

64a. Vezi de ex. Gherman (P. G., t. 98, col. 452), care vede în ultima tămăiere a Sfintelor (după ce ele au fost depuse la proscomidiar) simbolismul pogorării Sfântului Duh.

65. Așa se pronunță, de altfel, S. Antoniadis (op. cit., p. 212), pentru care interpretarea lui Cabasila este «plus que recherchée».

66. Comp. M. Jugie, Messe, în DTC, X 1331 și S. Salaville, La Messe II, p. 56, n. 2. În forma aceasta dezvoltată, întrebuițată astăzi, formula ei mai veche și mai corectă este însă: Căldura Duhului Sfânt (Ζέως ἡμετέρου ἁγίου), așa cum o găsim de ex. în unui codici din sec. XI—XII, aflați azi în Bibl. Națională din Atena, (vezi P. Trembelas, Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθῆναις κώδικας, pp. 136—137), ca și la Sf. Simeon al Tesalonicului, Tâlcuire despre Sfântul lăcaș, p. 267 și, Răspuns la întreb. 58, trad. rom. p. 331, col. 1. În forma aceasta mai veche și mai concisă, care era desigur în uz și pe vremea lui Cabasila, formula sacramentală a turnării căldurii în potir îndreptățește și mai mult interpretarea lui Cabasila.

general adoptată de teologii apuseni mai noi, care se ocupă cu liturghia bizantină⁶⁷.

Cabasila nu vorbește nimic despre semnificația mistico-simbolică a celorlalte acte de la sfârșitul liturghiei, pe care tâlcuitorii greci le pun de obicei în legătură cu ultimele arătări ale Mântuitorului înainte de înălțarea Sa la ceruri. Această tăcere se explică probabil prin aceea că autorul *Erminiei* încheie reprezentarea misterului hristic în liturghie cu turnarea căldurii în potir; acest rit simbolizează, după cum am văzut, pogorârea Sfântului Duh peste Biserică, adică actul cu care se încoronează și se desăvârșește activitatea pământească a Mântuitorului.

67. Așa de ex., M. Tarchnisvili, op. cit., p. 59.

PARTEA A TREIA

CONSIDERAȚII CRITICE ASUPRA INTERPRETĂRII LITURGICE A LUI CABASILA

A. VALOAREA ȘI MERITELE LUI CABASILA CA TÂLCUITOR AL LITURGHIEI

Expunerea de până acum demonstrează suficient — credem — marea valoare a *Erminiei* liturgice a lui Cabasila. Prin calitățile sale de fond și de formă, această *Erminie* depășește toate lucrările similare anterioare. De altfel, după cum remarcă J. Kramp¹, *Erminia* lui Cabasila nu este, propriu-zis, o simplă *explicare* sau *tâlcuire* a liturghiei, în genul lucrărilor lui Pseudo-Sofronie, Gherman sau Teodor de Andida; ea este mai degrabă un *tratat de dogmatică a liturghiei*, în care predomină, în primul rând, speculația teologică. Autorul ei este, precum am arătat la timp, un desăvârșit teolog, un mare scriitor și un celebru mistic. În slujba explicării liturghiei, Cabasila aduce deci nu numai bogata sa cultură teologică, a cărei strălucită expresie este mai ales neîntrecuta lucrare *Despre viața în Hristos*, ci și o apreciabilă cultură profană, de caracter clasic, pe care o atestă atât lucrările de acest gen rămase de la el², cât și mărturiile contemporanilor, ca de pildă a împăratului-istoric Ioan Cantacuzen, care spunea despre Cabasila că «atinse culmile înțelepciunii profane»³, iar în veacul

1. Op. cit., p. 166.

2. Vezi lucrările neteologice ale lui Cabasila, la pp. 176—178 și 181—183.

3. Vezi Ioan Cantacuzen, *Istoria*, cart. IV, Cap. 16 (P. G., t. CLIV, col. 125 A—B).

următor patriarhul Ghenadie (fost Gheorghe) Scholarul spunea despre scrierile sale că sunt «o podoabă pentru Biserica lui Hristos». La temelia formației sale intelectuale, Cabasila este, deci, așa cum îl caracterizează o admiratoare din zilele noastre, «un umanist delicat»⁴.

Ca izvoare, Cabasila utilizează, în primul rând și într-o mare măsură, *Sfânta Scriptură*. Argumentarea sa este prin excelență biblică sau scripturistică. Aproape că nu există în *Erminie* idei, afirmații sau frază, în care autorul să nu se refere la autoritatea dumnezeiască a cuvântului revelat; versetele biblice abundă în scrisul lui Cabasila fie sub forma de citate, mai mult sau mai puțin textuale, fie sub forma de aluzii sau referințe indirecte. Îndeosebi *Epistola către evrei* servește lui Cabasila ca îndreptar pentru doctrina despre jertfă și despre sacerdoțiul veșnic al Mântuitorului.

Autorul *Erminiei* dovedește, în al doilea rând, o temeinică și profundă cunoaștere a liturgiilor bizantine, precum și a liturghiei romane, după cum se vede mai ales din capitolele privitoare la epiclesă⁵. De aceea, între izvoarele de inspirație ale *Erminiei*, *Liturghierul* ortodox ocupă un loc de frunte. Textul liturgiilor procură lui Cabasila nu numai motive și argumente pentru speculațiile sale teologice⁶, ci și o mare bogăție și varietate de forme și de expresii stilistice, mai ales când e vorba de terminologia jertfei.

Nu mai puțin cunoaște Cabasila scrierile *Sfinților Părinți*. Îndeosebi Sf. Ioan Gură de Aur, pentru care Cabasila mărturisește formal o admirație fără margini^{6a}, este folosit într-o largă măsură, mai ales în legătură cu slujirea preotească a Mântuitorului în liturghie⁷. Sunt vizibile de

4. M-me Lot-Borodine, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, RPhTh, an. XXIV, (1935), p. 675.

5. Cap. XXIX și XXX. Vezi p. 77 seq.

6. Vezi de ex. Cap. XLIX, col. 477 B—C, 481 B—C etc.

6a. Vezi *Despre viața în Hristos*, cart. III: «...Ioan cel care are sufletul mai luminat ca raza soarelui și glasul mai strălucitor ca aurul». (Migne, P.G., t. CL, col. 564 A și trad. franc. Brousseleux, p. 81).

7. Comp. și J. Kramp, *op. cit.*, p. 154.

asemenea urmele influenței Sf. Ioan Damaschin⁸, ale Sf. Grigorie Palama⁹ și ale altora.

În sfârșit, Cabasila cunoaște și valorifică *comentariile liturgice* anterioare, pe care la nevoie le și combate sau le corectează, cum am văzut că este de exemplu cazul comentariului lui Teodor de Andida, atunci când a fost vorba de interpretarea pomenirii sfinților la Sfânta jertfă¹⁰. Conform uzului general din timpul său, Cabasila folosește, reproducând textual, dar fără să menționeze izvorul, citate întregi din comentariile liturgice scrise până atunci, citate care circulau ca locuri comune și anonime în teologia bizantină și a căror paternitate este foarte greu de stabilit. Astfel, un fragment din Cap. XII și întreg Cap. XXVIII din *Erminie* se găsesc și în comentariul atribuit lui Gherman¹¹. Am spus că Nicolae Cabasila este cel din urmă mare reprezentant al misticii liturgice răsăritene și că, în această calitate, el a avut ca predecesori străluciți pe Pseudo-Dionisie Areopagitul și pe Sf. Maxim Mărturisitorul; de aceea influența acestor doi reputați teologi se resimte puternic

8. Vezi de ex. p. 280, nota 48.

9. Vezi de ex. p. 267, nota 30 și p. 269, nota 34.

10. Vezi pp. 242, 247, 315 și 323—324.

11. Comp. *Erminia*, Cap. XII, col. 392 C—D și Gherman, *op. cit.* (P. G., t. XCVIII, col. 401 A—B): «Astfel, doxologia (slăvirea) ocupă cel dintâi rang în vorbirile noastre cu Dumnezeu. De aceea, la începutul oricărei rugăciuni sau slujbe, preotul slăvește pe Dumnezeu. Dar pentru ce Dumnezeu e întreit binecuvântat, iar nu o dată? (Căci nu se zice: «binecuvântat este Dumnezeu...», sau: «binecuvântată este împărăția lui Dumnezeu...», ci aparte, pentru fiecare persoană: «binecuvântată este împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh...»). Pentru că prin întruparea Domnului au învățat oamenii că Dumnezeu este în trei Persoane. Iar cele ce se săvârșesc în liturghie sunt misterul acestei întrupări a Domnului; de aceea se cuvine ca la începutul lor să fie pusă în lumină și să se propovăduiască Treimea».

Comp. de asemenea *Erminia*, Cap. XXVIII, col. 425 D — 428 C cu Gherman (*Ibid.*, col. 433 B—D): «Și care ne e temeiul credinței (în misterul prefacerii)? Este că Hristos însuși a zis: «Acesta este Trupul Meu...», acesta este Sângele Meu...». El a și poruncit apostolilor, și, prin ei, Bisericii întregi, să facă aceasta; căci a zis: «Acesta să faceți întru pomenirea Mea». Și n-ar fi poruncit să facă aceasta dacă n-ar fi avut de gând să dea o putere care să poată face aceasta. Care e acea putere? E Sfântul Duh...» etc.

în opera lui Nicolae Cabasila¹². O vădită preferință a avut autorul *Erminiei* îndeosebi pentru scrierea *Despre ierarhia bisericească* din care el citează formal nu mai puțin de patru ori¹³. Chiar *Catehezele* Sf. Chiril al Ierusalimului (în special cele mistagogice) au inspirat lui Cabasila idei și expresii din doctrina sa mistică.

Să adăugăm la toate acestea și faptul că, spre deosebire de înaintașii săi, Cabasila are în plus avantajul de a scrie într-o epocă în care liturghia bizantină atinsese deja punctul maxim al dezvoltării ei formale¹⁴. *Diataxele* sau *Constituțiile* lui Filotei, patriarhul Constantinopolului și contemporan cu Cabasila, căutau tocmai atunci să fixeze definitiv și să uniformizeze în chip oficial rânduiala unor amănunte ale liturghiei bizantine.

În sfârșit, secolul lui Cabasila reprezintă ultima perioadă de înflorire și de glorie a teologiei bizantine: este veacul lui Grigorie Palama, al lui Nil și Demetru Cabasila, al lui Nichifor Gregoras, Demetru Kydones, Varlaam, Grigore Achindinos și al atâtor alți teologi și scriitori iluștri, precum și al atâtor curente și controverse religioase celebre, ca aceea a *isihasmului*. Cabasila trăiește deci și respiră, atât la Bizanț cât și la Tesalonic, într-o ambianță de superioară și fecundă activitate pe tărâmul literaturii teologice, literatură pe care el însuși o îmbogățește cu opere personale de mare valoare.

A cunoscut autorul *Erminiei* și lucrările unor teologi latini din epoca scolastică? Această presupunere nu pare imposibilă. Într-adevăr, bunul său amic și corespondent, Demetru Kydones, una din figurile cele mai proeminente ale Bizanțului de atunci, a tradus în grecește

12. Comp. A. A. Vasiliev, *op. cit.*, II, 403.

13. Vezi Cap. XVII, col. 408 A, Cap. XXIX, col. 432 B și Cap. XXX, col. 436 B—C.

14. O reconstituire, nu tocmai completă și corectă, a rânduiei liturghiei bizantine în sec. XIV, pe baza *Erminiei* lui Cabasila, a încercat J. Grancolas, *op. cit.*, pp. 196—199.

o mare parte din lucrările Fericitului Augustin, ale lui Anselm, Toma d'Aquino, ca și din alți scolastici, contribuind astfel la opera de apropiere și de cunoaștere reciprocă dintre greci și latini, pe terenul literaturii teologice¹⁵. Același lucru îl făcuse și monahul Prohor Kydones (fratele lui Demetru), care tradusese îndeosebi din Augustin și din Toma d'Aquino¹⁶. Nu este exclus ca aceste traduceri să fi ajuns și în mâinile lui Cabasila. În acest caz au exercitat ele vreo influență asupra lui? Un teolog romano-catolic de azi s-a și grăbit s-o afirme categoric¹⁷. Trebuie să precizăm însă că o asemenea influență, dacă se poate vorbi de ea, este minimă și de ordin exclusiv formal sau extern; ea se resimte adică, cel mult, în forma, de o perfecțiune aproape scolastică, a lucrărilor lui Cabasila, precum și în evitarea chestiunilor liturgice de amănunt care formau pe atunci motive de controversă între greci și latini^{17a}.

Astfel, Cabasila evită — desigur, intenționat — să pună în discuție amănunte ca: uzul pâinii dospite pentru Sfânta Euharistie (spre deosebire de azima latină), forma de cruce a prescurilor de la proscomidie (în opoziție cu forma rotundă a oblatelor latine), ritul ortodox al împărțirii laicilor din Sf. Sânge (spre deosebire de romano-catolici, care refuză laicilor Sf. Sânge) etc., chestiuni cărora, peste puțin

15. Vezi M. Jugie, *Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIV-e et XV-e siècles*, EO, an. XXXI (1928), pp. 385—402 și *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, I, 479—480.

16. Comp. Prot. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 248, n. 2 și M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, I, 480—481.

17. M. Jugie, *art. cit.* din EO, an. XXXI (1928), p. 397: «...Cette influence (latine) fut à la fois pacifique et polémique. La pacifique se devine dans les écrits si remarquables de Nicolas Cabasilas, cet ami de jeunesse de Démétrius, favori comme lui de J. Cantacuzène...». Vezi și *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, II, 691.

17a. După Salaville (tr. fr. a *Erminiei* lui Cabasila) influența lui Toma d'Aquino asupra lui Cabasila se limitează la teologia întrupării și a răscumpărării. Vezi, de același: *Vues soteriologiques chez Nicolas Cabasilas (XIV-e siècle)* în rev. «*Etudes byzantines*», t. I (1943) pp. 5—57; în ceea ce privește doctrina răscumpărării, Cabasila e încadrat de Salaville în sistemul anselmian, dar s-a inspirat din Toma d'Aquino, prin mijlocirea traducerii în grec. a *Summei*, făcută de Demetru Kydones.

timp, Sf. Simeon al Tesalonicului le va consacra nu mai puțin de 9 capitole — și încă din cele mai lungi — din tratatele sale liturgice (fără să mai punem la socoteală lungul capitol despre epiclesă, îndreptat tot împotriva latinilor)¹⁸. O singură chestiune de natură să irite susceptibilitatea latinilor ridică Nicolae Cabasila, și anume *epiclesa*. Dar și pe aceasta el n-o face — precum am văzut — decât silit de provocările insistente ale unor latini, iar soluția dată de el acestui motiv de discordie între cele două Biserici este mai mult împăciuitoare decât extremist-ortodoxă.

Nu se poate tăgădui deci caracterul *irenic* al *Erminiei* lui Cabasila, mai ales când comparăm această scriere cu opera eminentamente *polemică* a Sf. Grigorie Palama, a lui Nil Cabasila sau a Sf. Simeon al Tesalonicului. Accentuăm însă că acest caracter se datorește nu atât unei influențe externe de origine latină, cum pretinde M. Jugie, ci mai degrabă temperamentului delicat, senin și pașnic al autorului.

Cu atât mai mult nu poate fi vorba de influențe latine de *fond* în opera lui Nicolae Cabasila. În cursul expunerii de față, noi am semnalat la timp unele vagi puncte de contact între *Erminia* lui Cabasila și doctrina euharistică a lui Toma d'Aquino¹⁹. Chiar dacă admitem însă că locurile respective din *Erminie* ar fi niște reminiscențe tomiste, ceea ce este foarte greu de susținut, lectura scolasticilor latini n-a înrăurit și n-a alterat, absolut cu nimic, ortodoxia lui Cabasila. Atitudinea sa, ferm și intransigent ortodoxă, este destul de evidentă atunci când a avut prilejul sau când a fost forțat să-și spună cuvântul. Chestiunea epiclesei, a purcederii

18. Vezi *Despre Sfânta liturghie*, Cap. 86—93 și *Tălcuire despre dumnezeiescul lăcaș*, 78, 88 (P. G., t. CLV, col. 265—280, 728 D—729, 733—740 și trad. rom. cit., pp. 93—99, 261—262 și 263—266). A se vedea și alte erezii liturgice latine enumerate de Sf. Simeon, în *Împotriva tuturor ereziilor*, Cap. 20 (*Ibid.*, col. 101—105 și pp. 27—28).

19. Vezi p. 202, n. 8; p. 261, n. 17; p. 280, n. 47 etc.

Sfântului Duh²⁰, sau controversa isihastă²¹, sunt exemple și dovezi indiscutabile în această privință. E drept că, chiar și în tratarea unor astfel de chestiuni, Cabasila este un polemist de o ținută cu mult mai temperată, mai elegantă și mai pașnică decât fusese unchiul său Nil sau cum va fi Sf. Simeon al Tesalonicului. Cu toate acestea, atitudinea sa ireproșabil ortodoxă nu l-a scutit nici pe el de calificative ca «*hostis romanae Ecclesiae*»²² și nici de ofensatorul atribuit de «*graecus schismaticus*», cu care romano-catolicii gratifică de obicei pe ortodocși²³.

Pe lângă temeinica sa cultură profană și teologică, Nicolae Cabasila vădește în *Erminia* sa și unele remarcabile *calități de ordin formal*, care dau acestei scrieri o indiscutabilă superioritate asupra tuturor celorlalte comentarii liturgice grecești. Astfel, *Erminia* se distinge nu numai prin interesul și importanța problemelor de doctrină liturgică pe care ea le propune, prin profunzimea și subtilitatea cu care le tratează, ci și prin metoda și planul sistematic pe care autorul îl stabilește de la început și care conduce cu ușurință în construcția arhitectonică a lucrării. Aceste calități fac din *Erminia* lui Cabasila un tratat omogen, metodic și sistematic, de o perfecțiune formală scolastică. O scurtă comparație cu comentariul atribuit lui Gherman ne va ajuta să ne dăm mai bine seama de superioritatea formală a lucrării lui Cabasila. Astfel, comentariul atribuit lui Gherman este, în forma sa de astăzi, o lucrare fără unitate, un fel de conglomerat de fragmente și definiții simbolice numeroase înșirate una după alta, fără o legătură organică între ele, fapt la care au contribuit desigur și diversele inter-

20. Vezi prefața la *Despre purcederea Sfântului Duh* a lui Nil Cabasila (P. G., t. CXLIX, col. 678—680).

21. În care Cabasila ia partea lui Palama, împotriva partidei latinizante a lui Varlaam, Nichifor Gregoras și Grigore Achindinos. Vezi p. 163.

22. Vezi Leo Allatius, *Diatriba de Niliis...*, p. 54.

23. Vezi de ex. nota la Cap. XXIX al *Erminiei* lui Cabasila, în P. G., t. CL, col. 427—428: «...Delirat Graecus iste schismaticus...».

polări făcute în textul original. *Erminia* lui Cabasila este, dimpotrivă, așa precum am spus, o lucrare de o perfectă unitate și simetrie.

În al doilea rând, când e vorba de *metoda sau sistemul* de interpretare, comentariul lui Gherman este analitic, stăruind asupra amănuntelor și pierzându-se uneori în interpretări naive și adesea cabalistice asupra unor mărunțișuri rituale de minimă importanță²⁴; Cabasila este, dimpotrivă, un interpret cu orizonturi și vederi largi. El se preocupă mai mult de ceea ce este esențial și fundamental în acțiunea liturgică, de problemele mari de doctrină teologică din liturghie. Pseudo-Gherman dă o prea mare extensiune lucrurilor de mică importanță și fără legătură directă cu scopul principal al liturghiei. Astfel, în comentariul ce-i poartă numele, găsim o foarte dezvoltată explicare a rugăciunii domnești, precum și un lung fragment despre evangheliști și despre simboalele lor²⁵. Cabasila, dimpotrivă, știe să omită sau, la nevoie, să treacă foarte ușor și repede peste lucrurile de importanță secundară, caracterizându-se prin concizie și sobrietate, precum și printr-un minunat simț al măsurii și al proporțiilor, însușiri ce nu le întâlnim prea des în scrisul teologilor bizantini. Am putea deci afirma, împreună cu un apreciat teolog romano-catolic de azi, că scrisul lui Cabasila întrunește calitățile de profunzime și de subtilitate ale scriitorilor greci cu cele de disciplină și sistem ale lui Toma d'Aquino și ale scolasticilor apuseni în general²⁶.

24. Vezi *Istorie bisericească și teorie mistică* (P. G., t. XCVIII, col. 417 A): «Binecuvântarea poporului de către arhiereu cu semnul crucii arată într-ascuns că viitoarea venire a lui Hristos va fi în anul șase mii cincizeci, prin numărătoarea degetelor arătând șase mii cincizeci...» etc.

25. Vezi *Ist. bis. și teorie mistică*, *Ibid.*, col. 413—416, 441—445.

26. M. de la Taille, *Mysterium Fidei*, Paris, 1921, p. 571 (după ce citează un pasaj din Cabasila): «Quae quam praeclarissime sint dicta, nemo est qui non videat; nec mirabitur quisquam, sciens in Cabasilam, excepto schismatis errore, confluisse et sapientiam Orientalium theologorum et disciplinam Aquinatis atque Patrum Occidentalium».

Ceea ce constituie însă meritul de căpetenie al interpretării lui Cabasila este *simțul critic și respectarea sensului istoric*, însușiri ce lipsesc nu numai comentariului lui Gherman, ci, în mare parte, tuturor celorlalte comentarii liturgice grecești. Cabasila scoate adică în evidență în primul rând sensul care se desprinde în chip firesc, imediat și nemijlocit, din originea istorică a ritului respectiv, adică din rostul sau trebuința pentru care fiecare text sau rit a fost introdus și consacrat în rânduiala liturghiei. Pe când, de exemplu, în interpretarea lui Gherman și a Sf. Simeon al Tesalonicului primează preocuparea pentru simbolismul actelor și ceremoniilor liturgice, la Cabasila predomină elementul de speculație teologică; el se interesează în primul rând de *χρεία*, adică de rostul sau necesitatea și originea istorică a ritului respectiv, de semnificația lui dogmatică sau doctrinară și de importanța sau utilitatea lui din punct de vedere al vieții mistice, spirituale, pe când *σημασία*, adică semnificația simbolică, rămâne pe al doilea plan²⁷. Tipic în această privință este, de exemplu, felul cum interpretează el ritualul vohodului mare. Cabasila cunoaște originea acestui rit, care nu este decât o transportare solemnă a darurilor de pâine și de vin de la pastoforion la Sf. masă, pentru a fi sfințite; cu timpul i s-a adăugat și o semnificație simbolică, fiind pus în legătură cu un fapt din istoria mântuirii. De aceea, Cabasila se exprimă astfel: «Acestea se săvârșesc după trebuință (*κατὰ χρεία*)»; căci darurile ce vor fi în curând jertfite trebuiau aduse și puse pe jertfelnic... Acestea înfățișează însă și arătarea cea din urmă a lui Hristos»²⁸.

Cu totul altfel se întâmplă la Gherman, care nu numai că nu ține seamă de acest principiu, dar uneori forțează sau chiar falsifică textul corect al formularului liturgic pentru a-și justifica în acest chip vreo interpretare fantezistă. Astfel, în loc de: «Ὅσοι κατηχούμενοι προέλθετε» («Câți sunteți

27. Vezi și pp. 190—191.

28. Δύναται δὲ ταῦτα καὶ σημασίαν ἔχειν τῆς ἐσχάτης τοῦ Χριστοῦ ἀναδείξεως, Cap. XXIV, col. 420 B—C.

chemați, ieșiți»), el scrie: "Οσοι κατηχούμενοι προσέλθετε («Câți sunteți chemați, apropiați-vă»), pentru a interpreta: «Veniți, grăbiți-vă, luminați-vă»²⁹. Asemenea procedee surprindem de altfel și la Sf. Simeon al Tesalonicului. Ca să justifice și să fundamenteze interpretarea sa — după care vohodul cel mic ar simboliza învierea și înălțarea Mântuitorului³⁰ — el modifică formula cu care diaconul prezintă Sfânta Evanghelie, atunci când o înalță în văzul credincioșilor; în loc de forma autentică și corectă: Σοφία, ὁρθοί («Înțelepciune, drepti»), el adoptă: Σοφία ὁρθοί, adică: «Înțelepciunea îndreptează», explicând mai departe că «înviind, Domnul ne-a îndreptat și ne-a înălțat...»³¹.

Trecând acum la *stilul Erminiei*, acesta reflectă atât scăderile, cât și calitățile scrisului bizantin al epocii. Este un stil variat și foarte inegal, când concis și sobru, când întortocheat în lungi și complicate perioade, în care gândirea autorului se urmărește cu greu, din pricina multelor paranteze și digresiuni. De asemenea, se resimte uneori abuzul de retorism, preocuparea pentru stilul căutat, artificial, manierist și plin de turnuri subtile, în care abilitatea de formă caută să mascheze sărăcia fondului. Un exemplu de acest fel se poate cita în *Erminie*, Cap. XIII (col. 396 D-397 D), în care autorul se forțează să demonstreze, printr-o meșteșugită înlanțuire de texte scripturistice, că răspunsul stereotip «Doamne miluiește», de la ectenii, echivalează cu a cere împărăția lui Dumnezeu. Fără să fie la înălțimea stilului elegant și plin de farmec din *Despre viața în Hristos*, stilul *Erminiei* liturgice a lui Cabasila nu este totuși lipsit de unele apreciable calități literare. Adesea autorul ilustrează

29. Vezi P. G., t. XCVIII, col. 417 D. Comp. și S. Antoniadis, op. cit., p. 185, n. 1.

30. A se vedea p. 347, n. 38.

31. *Despre Sfânta liturghie*, cap. 98 (P. G., t. CLV, col. 292. — Comp și trad. rom. cit., p. 103).

speculațiile sale teologice cu frumoase comparații și metafore ce dau culoare și relief stilului său³².

O atenție deosebită merită *puritatea lexicului* folosit de Cabasila. Este aprecierea pe care i-o face un specialist care privește *Erminia* sub aspectul ei literar. E vorba de S. Antoniadis³³, care, făcând o comparație între Sf. Ioan Gură de Aur și Nicolae Cabasila, din punctul de vedere al purității limbii lor grecești, spune: «Impresia generală, care se desprinde din *Erminia* lui Cabasila, este că avem de-a face cu un autor cultivat și evoluat. Credința sa este cu totul alta decât a lui Gură de Aur. Tot atât de instruit ca și acela, format poate tot în școlile retorilor — întrucât nu se sfiește să compare pomenirea morții Mântuitorului cu amintirile pe care le trezesc în mintea noastră mausoleele, statuile, sărbătorile și chiar jocurile instituite în onoarea eroilor morți —, el este, aș îndrăzni să spun, mai intelectual decât celebrul Gură de Aur. Pe când acela avea viziuni și transportări divine, Cabasila, dimpotrivă, vede *ideea* îndărătul oricărei mișcări, oricărei expresii rituale. Totuși, asupra unui punct cei doi *preoți*³⁴ greci se aseamănă perfect: *amândoi stăpânesc limba și o mânuiesc cu îndemă-*

32. Vezi de ex. Cap. XXXVIII, col. 452 D: «Împărtășindu-se cu Sfintele Taine, nu Biserica le preface pe ele în trup omenesc ca pe oricare altă hrană, ci ea (Biserica) se preface în ele, deoarece cele mai tari biruiesc, precum și fierul pus în foc se preface el în foc, iar nu focul în fier. Și după cum fierul înroșit în foc îl vedem aievea nu ca fier ci ca foc, deoarece proprietățile fierului sunt absorbite cu totul de cele ale focului, tot așa și Biserica lui Hristos, dacă ar putea cineva să o cuprindă cu privirea..., nimic altceva n-ar vedea decât Insuși Trupul Domnului».

Vezi de asemenea Cap. XLVI, col. 469 A: «Păcătoșenia preotului liturghisitor n-adaugă nimic Darurilor și nici nu micșorează valoarea slujbei lui, după cum nici leacul doctoricesc nu e împiedicat de a fi tămăduitor, atunci când l-a alcătuit vreun profan și necunoscător în ale meșteșugului (medicinii), dacă acesta l-a alcătuit după prescripția și la ordinul medicului...».

33. Profesoară de greaca post-clasică la Universitatea din Leyda (în Olanda).

34. Autoarea crede că Nicolae Cabasila ar fi fost episcop, sau, în orice caz, cleric. Am văzut însă (p. 153 sq.) că episcopatul atribuit lui Cabasila este o himeră și că nici măcar intrarea lui în cler (ca preot) nu e un fapt absolut sigur.

nare. La amândoi se observă aceeași lipsă a cuvintelor străine. Dacă la Gură de Aur aceasta era o obișnuință a omului de litere, se pare că la Cabasila ea se datorește unui principiu foarte solid. Termenii de origine slavă sau turcă indicând lucruri sau acte familiare, care își făcuseră poate intrarea în limbă, nu sunt întrebuițați de Cabasila pentru că el nu-i consideră proprii. Cât privește cuvintele de origine latină, el le evită cu știință și scrupulozitate. Cauza nu pare a fi numai respectul pentru textul liturgic, care era — la fel — de o greacă pură; adversitatea față de latini este explicația...»³⁵.

Se pot găsi, firește, și unele *lipsuri de fond* comentariului liturgic al lui Cabasila. Astfel, J. Kramp a semnalat deja unele chestiuni esențiale care au fost trecute cu totul sub tăcere sau au fost insuficient tratate în acest comentariu. Așa este, de ex., raportul dintre jertfa liturgică și jertfa crucii, jertfa din liturghie ca *ofrandă a Bisericii*, rolul de reprezentant și imputernicit al Mântuitorului, pe care îl are preotul în oficiul său de liturghisitor etc.³⁶. La acestea, noi am mai putea adăuga câteva cazuri în care poziția lui Cabasila se depărtează de interpretarea clasică și normativă a liturghiei. Așa bunăoară, el aplică îndemnul «*Să stăm bine, să stăm cu frică...*» la Simbolul credinței, evident fără prea mult temei³⁷.

Pe lângă acestea, *Erminia* lui Cabasila nu conține nimic despre unele acte și ceremonii care intraseră deja de mult în rânduiala liturghiei, ca de ex., îmbrăcarea sfinților slu-

35. S. Antoniadis, *op. cit.*, p. 214 (sublinierile ne aparțin).

36. Vezi J. Kramp, *op. cit.*, pp. 123—124, 145—146, 153, 167, n. 1 et. Comp. și lucrarea de față, p. 76, n. 20, p. 93 și 105—106.

37. Vezi Cap. XXVI, col. 421 D—424 A: «Apoi preotul zice: «*Să stăm bine, să stăm cu frică...*»; adică să stăruim cu credință în această mărturisire (a credinței), iar nu să ne lăsăm clătinați de vorbăria ereticilor. «*Să stăm cu frică*», pentru că e mare primejdia pentru cei ce lasă să li se furișeze în suflet vreo îndoială asupra acestei credințe. Și astfel — zice preotul —, stăruind cu neclintire în credință aducerea darurilor noastre către Dumnezeu să se facă potrivit cuvântului: «*în pace...*» Comp. și Pr. P. Vintilescu, «*Mila păcii, jertfa laudei*» în liturghiile bizantine, p. 12.

jitori, spălările rituale, tămâierile etc.³⁸. Ea nu se ocupă, de asemenea, nici de sfântul lăcaș, de veșmintele și vasele liturgice, a căror interpretare ocupă cea mai mare parte din comentariul lui Gherman și din opera liturgică a Sf. Simeon al Tesalonicului. Ar fi fost de cel mai mare interes să cunoaștem părerea lui Cabasila asupra tuturor acestor lucruri. După cât se pare însă, Cabasila a rezervat acestor chestiuni o altă lucrare specială. Este probabil chiar acea *Explicatio duplex sacrarum vestium in divina liturgia usitatarum et eorum quae in liturgia aguntur*, pe care am menționat-o în fruntea lucrărilor sale teologice needitate încă³⁹. Eventuala tipărire a acestei lucrări va aduce, desigur, noi și prețioase elemente pentru completarea cunoștințelor noastre asupra concepției liturgice a lui Cabasila.

Orice s-ar spune, comentariul liturgic al lui Cabasila reprezintă, incontestabil, culmea cea mai înaltă a scrisului teologic bizantin în domeniul interpretării liturghiei. El este «cel mai original, cel mai pios și mai doctrinar dintre toate comentariile liturgice bizantine»⁴⁰. Judecat mai ales în raport cu epoca sa și apreciat în comparație cu antecesorii sau cu contemporanii săi, Cabasila este un doctrinar al liturghiei de o valoare cu adevărat excepțională.

Căci, în primul rând, după cum remarcă pe drept cuvânt un teolog romano-catolic⁴¹, Cabasila este singurul, dintre teologii bizantini mai noi, care ridică *problema esenței jertfei liturgice* și-i dă o soluție proprie, tratând-o într-un chip scolastic. Toți teologii de mai târziu repetă fie numai că jertfa constă în sfințirea darurilor, fie că însăși sfințirea constituie esența jertfei, dar nu aduc nici o explicație nouă în această privință. Capitolul XXXII al *Erminiei* constituie

38. Vezi și p. 194.

39. Vezi p. 179.

40. M. Jugie, *La Messe dans l'Eglise byzantine*, DTC, X, 1334.

41. Idem, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, III, 328.

un fel de ἀπαξ λεγόμενα, fără pereche în toată teologia ortodoxă.

În al doilea rând, Cabasila a scris *cea dintâi și cea mai temeinică apologie a epiclesei euharistice*. Capitolele XXIX și XXX din *Erminie* sunt celebre în istoria tuturor controverșelor greco-latine asupra epiclesei. Nu este aproape teolog ortodox care să nu fi apelat la ideile și argumentele din aceste capitole, după cum nu există nici un adversar al epiclesei care să nu se fi izbit de ele, ceea ce explică de altfel și violența cu care teologii romano-catolici atacă de obicei aceste celebre capitole ale *Erminiei* lui Cabasila ⁴².

În al treilea rând, autorul *Erminiei* are marele merit de a fi ridicat și tratat în chip sistematic — pentru prima și ultima oară în teologia bizantină — unele probleme subtile de doctrină în legătură cu liturghia, ca de ex., roadele împărtășirii cu Sfintele Taine, participarea celor morți la efectele jertfei euharistice, înțelesul sau sensul pomenirii sfinților în rugăciunea de mijlocire din anafora liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur etc. Firește că unele din aceste chestiuni au fost atinse și de alți tâlcuitori ai liturghiei sau de unii dogmatiști, dar numai în treacăt și superficial, pe când Cabasila le consacră capitole speciale, tratându-le cu o extensiune și cu o competență inegalabile; Capitolele XXXVIII și XLII-LII, închinute unor asemenea probleme, sunt absolut specifice *Erminiei* sale și constituie tot atâtea merite nepieritoare ale acestui teolog, pe lângă cele enunțate mai înainte.

Iată deci atâtea motive, pe temeiul cărora Cabasila a fost numit, pe drept cuvânt, «cel mai mare dintre liturgiști

42. Vezi de ex. nota inserată la titlul Cap. XXIX (în P. G., t. CL, col. 427—428): «Duo haec integra capita, nempe 29 e 30, merito in totum essent expungenda; nam delirat Graecus iste schismaticus, existimans non solis verbis istius consecrationis confici Eucharistiam, sed aliis quoque, quae ex Graecorum Liturgiis apponuntur...».

Bizanțului porfirogenet» ⁴³ și pentru care comentariul său a fost declarat «un model clasic al genului» ⁴⁴. Ca să vorbim în limbaj scolastic, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghiei* reprezintă pentru Ortodoxia de rit bizantin un fel de «summa liturgiae», care poate rivaliza, cu cinste, cu lucrările similare pe care Biserica apuseană le avea, încă din secolul al XIII-lea, de la Toma d'Aquino ⁴⁵, papa Inocențiu III ⁴⁶ și Albert cel Mare ⁴⁷.

B. INFLUENȚA ERMINIEI LITURGICE A LUI CABASILA ÎN TEOLOGIILE GREACĂ ȘI LATINĂ

1. Influența Erminiei în comentariile și colecțiile liturgice

Este de la sine înțeles că o scriere de valoare și de importanță *Erminiei* liturgice a lui Nicolae Cabasila nu putea rămâne necunoscută sau ignorată. Ea s-a bucurat de un imens prestigiu și a exercitat o considerabilă influență în teologia greacă și latină din sec. XIV înainte. Mai ales în cercurile teologice mai culte, *Erminia* a fost repede și unanim recunoscută drept comentariul normativ și quasi-oficial al liturghiei bizantine, fiind totodată cel mai des folosit, editat și citat sau compilat dintre comentariile liturgice grecești, atât în Răsăritul ortodox cât și în Apusul romano-catolic.

În primul rând, *Erminia* lui Cabasila a fost utilizată, sub o formă sau alta, de toți interpreții de mai târziu ai litur-

43. M-me Lot-Borodine, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, RPhTh, an. XXIV (1935), p. 675.

44. Idem, *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasila*, Ibid., an. XXV (1936), p. 299, n. 1.

45. *Summa Theologiae*, pars III, quaest. LXXXIII (*De ritu sacramenti eucharistiae*), în ed. cit., pp. 515—531. O expunere sistematică despre doctrina liturgică a lui Toma d'Aquino vezi la J. Kramp, *op. cit.*, p. 168 seq.

46. *De sacro altaris mysterio libri VI* (P. L., t. CCXVII, col. 773—914).

47. *Opus de mysterio Missae* (apărută în mai multe ediții).

ghiei ortodoxe. Ea stă la baza mai tuturor tâlcuirilor liturgice apărute în Răsărit, din sec. XIV înainte.

La puțin timp după Cabasila, Sf. Simeon, arhiepiscopul Tesalonicului († 1429), scrie cea mai bogată și mai completă tâlcuire liturgică ortodoxă¹. Cu excepția doar a trei dintre tratatele sale, care au cuprins dogmatic sau polemic², absolut toate celelalte lucrări ale Sf. Simeon se ocupă cu explicarea cultului ortodox. Explicarea liturghiei propriu-zise se află mai ales în două din aceste lucrări, și anume *Despre Sfânta liturghie* (Cap. 79—100) și *Tâlcuire despre dumnezeiescul lăcaș*...³. E interesant de remarcat că Tesalonicul a dat Ortodoxiei pe cei mai iluștri tâlcuitori ai liturghiei, adică pe Nicolae Cabasila și pe Sf. Simeon arhiepiscopul, și că tot tesalonician de origine este și patriarhul Filotei (Κοκκίνος) al Constantinopolului, căruia îi revine meritul de a fi contribuit cel mai mult la fixarea și uniformizarea rânduiei liturghiei bizantine. De altfel, Tesalonicul excela pe atunci între toate orașele imperiului prin conservatorismul său în materie de tradiție și de practică liturgică. Era singurul și

1. Opera completă a Sf. Simeon a fost editată prima dată la Iași în 1683 (vezi BRV, I, 273—275 și BH sec. XVII, t. II, 414—416). Ediție mai nouă în P. G., t. CLV, Paris, 1866. Trad. rom. de Chesarie, eclesiarhul (viitor episcop al Râmnicului), cu titlul: *Simeon, arhiep. Tesalonicului, Voroavă de întrebări și răspunsuri*, București, 1765 (vezi BRV, II, 166—170), retipărită și îndreptată de T. Teodorescu, la București, 1865, cu titlul: *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după adevăratele principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii săi*.

2. Și anume: *Impotriva tuturor ereziilor, Explicarea Simbolului credinței și Despre preoție*.

3. Cea din urmă, destinată creștinilor din Creta, a fost tipărită de J. Goar, op. cit., pp. 212—232 (cu titlul: *Περὶ τοῦ ναοῦ καὶ ἐξήγησις εἰς τὴν λειτουργίαν*), precum și în multe alte colecții liturgice apusene. În afară de liturghie Sf. Simeon explică: lăcașul bisericesc și slujba sfîntirii lui (*Περὶ τοῦ ἁγίου ναοῦ καὶ τῆς τοῦτου καθιερώσεως*); veșmintele și vasele liturgice, persoanele liturgice, cu hirotonia și funcțiile lor (*Περὶ τῶν ἱερῶν χειροτονιών*), slujba celor șapte laude și diversele forme de rugăciune ortodoxă (*Περὶ τῆς θείας προσευχῆς*), rânduiala celor șapte Taine (are tratate speciale pentru fiecare din ele), rânduiala călugărească (*Περὶ μετανοίας*, cap. 265—275), slujba înmormântării și pomenirile morților (*Περὶ τοῦ τέλους ἡμῶν καὶ τῆς ἱερᾶς τάξεως τῆς κηδείας*...) etc. O mulțime de alte chestiuni mărunte de explicare a liturghiei formează cuprinsul unora din Răspunsurile către un arhiereu.

ultimul centru ortodox în care se păstrau încă, în toată splendoarea lor, unele din vechile rânduiele liturgice bizantine, dispărute pe atunci chiar din Bizanț, locul lor de origine⁴.

Se pune acum întrebarea: a cunoscut sau a folosit Sf. Simeon *Erminia* lui Cabasila? Am văzut deja că în tratatul său intitulat *Impotriva tuturor ereziilor*, Sf. Simeon pomeneste, cu admirație, de Nicolae Cabasila și de scrierile lui⁵. Totuși, în introducerea la *Tâlcuire despre dumnezeiescul lăcaș*, unde Sf. Simeon enumeră pe autorii de care s-a folosit și din care s-a inspirat în lucrarea sa⁶, el nu pomeneste nici pe Gherman, a cărui influență este destul de evidentă în opera Sf. Simeon, și nici pe Cabasila. Pe de altă parte, Sf. Simeon se deosebește de Cabasila în explicarea multor locuri din liturghie, după cum am arătat deja la timp⁷. Cu toate acestea, putem afirma fără ezitare că Sf. Simeon a cunoscut și a utilizat *Erminia* lui Cabasila; aceasta se vede mai ales în expunerea sa despre epiclesă, unde el combate exact aceleași obiecții latine cu argumente asemănătoare aceloră lui Cabasila⁸. De asemenea, nu este exclus ca Sf. Simeon să fi folosit pentru bogata sa tâlcuire despre momentele liturgice, cealaltă lucrare liturgică a lui Cabasila, încă needitată, despre care am amintit⁹.

Sf. Simeon al Tesalonicului este cel din urmă tâlcuitor original al liturghiei ortodoxe. După el, comentariile grecești

4. Așa e cazul cu vechiul tipic constantinopolitan (studit) al *slujbei cu cântări* (*ἑσπερινὴ ἀκολουθία*) al celor șapte laude, tipic care fusese înlocuit pretutindeni cu *tipicul ierusalimitean* (mai simplu), dar se păstrase numai la Salonic. Vezi Sf. Simeon, *Despre sfânta rugăciune*, Cap. 301 (P. G., t. CLV, col. 553 D—556 A și trad. rom., p. 198).

5. *Impotriva tuturor ereziilor*, Cap. 31 (P. G., t. CLV, col. 145 și trad. rom., p. 45). Vezi p. 158.

6. P. G., t. CLV, col. 701 și trad. rom., p. 252.

7. Vezi pp. 204, n. (12), (n. 35), 347, (n. 38), 348, (n. 40), 349 (n. 41), 356—357.

8. Comp. *Erminia*, Cap. XXIX—XXX (col. 428—437) cu Sf. Simeon, *Tâlcuire despre dumnezeiescul lăcaș*, 88 (P. G., t. CLV, col. 733—740 și trad. rom., pp. 263—266).

9. Vezi pp. 179 și 371.

nu mai aduc nimic nou, ci toate sunt simple și adesea palide compilații, ce reproduc din tâlcuitorii anteriori, mai ales din Gherman, Cabasila și Sf. Simeon. Dintre aceste comentarii, cele mai populare au fost al lui Ioan Nata-nael (sec. XVI—XVII) și al lui Nicolae Vulgaris, vestitul dascăl din Kerkira (Corcira, sec. XVII).

Astfel, comentariul lui Natanael, apărut întâia dată la Veneția în 1574, sub titlul de *Dumnezeiasca liturghie cu explicările diferitor dascăli*¹⁰, este, după cum arată titlul și după cum mărturisește autorul însuși în introducerea cărții, o compilație ce se întemeiază în mare parte pe Cabasila¹¹.

Tot așa stă cazul și cu comentariul lui Nicolae Vulgaris, tipărit pentru prima oară la Veneția în 1681, sub titlul de *Învățătură sfântă, adică explicarea dumnezeieștii și Sfintei liturghii și examinarea celor ce vin la hirotonie, dimpreună cu multe altele*¹², retipărit apoi în numeroase ediții grecești¹³, prelucrat și în românește¹⁴, tradus în rusă,

10. Ἡ θεία λειτουργία μετὰ ἐξηγήσεων διαφόρων διδασκάλων. Retipărit la Veneția, 1683 și 1712 (ediția din urmă cu titlul: Περὶ τῆς ἐρμηνείας τῆς ἱερᾶς λειτουργίας ἢ προβεωρία κεφαλαιώδης εἰς τὰ ἐν τῇ θείᾳ ἱερουργίᾳ γινόμενα σύμβολα καὶ μυστήρια).

11. Vezi prefața cărții reprodușă în BH, sec. XV—XVI, t. II, 262. Comp. și W. Gass, artic. *Kabasilas*, Enc. prot., IX, 669 și Ph. Meyer, op. cit., p. 148.

12. Κατήχησις ἱερὰ ἣτοι τῆς θείας καὶ ἱερᾶς λειτουργίας ἐξηγήσις καὶ ἐξήτασις τῶν χειροτονουμένων ὁμοῦ καὶ μετὰ πολλῶν ἄλλων.

13. Dintre care, unele la Veneția, 1769 și 1818, alta la Kerkira, 1852 (îngrijită de Andrei Mavromatis) și alta la Constantinopol, 1861 (sub îngrijirea lui G. Palama), alta la Atena, 1884 (?)

14. De dascălul Ieremia Cacavela, cu titlul *Învățătură sfântă adecă sântei și dumnezeieștii liturghii tâlcuire de pe limba grecească pe limba rumâniască*, Iași, 1697 (vezi BRV, I, 344—347). Prelucrarea lui Cacavela a circulat la români sub formă de manuscris — uneori cu îndreptări de limbă — ca manual pentru instrucția preoților, până în secolul trecut. Vezi două manuscrise de acest fel descrise de C. Erbiceanu, Cea mai veche explicare a liturghiei și a tot ritualul din Biserica ortodoxă în limba românească, de ieromonahul Ionichie (sic!) Cacavela, «BOR», an. XIII (1899), pp. 152—156. O traducere exactă și completă a manualului lui Vulgaris se află într-un manuscris din bibl. Seminarului Veniamin din Iași, scris la 1816, în

engleză¹⁵ și arabă, și folosit încă și azi într-o foarte largă măsură, în cercurile grecești; alcătuitorul folosește mai mult pe Cabasila decât pe Sf. Simeon al Tesalonicului¹⁶.

Dar nu numai pentru explicarea liturghiei, ci și pentru expunerea doctrinei liturgice despre Sfintele Taine, au apelat teologii greci din sec. XV—XVII la *Erminia* lui Nicolae Cabasila. Menționăm dintre aceștia pe Zacharia Scordyllos (sec. XVI) care, în discuțiile ce le-a purtat cu un cardinal latin din timpul său, se întemeiază îndeosebi pe Cabasila și pe Sf. Simeon al Tesalonicului, atunci când înfățișează punctul de vedere ortodox asupra Sfintei Euharistii¹⁷. De asemenea, Gavriil Sever, mitropolitul Filadelfiei († 1616), expunând doctrina ortodoxă asupra *forme* Sfintei Euharistii, își însușește întru totul concepția lui Nicolae Cabasila¹⁸.

Un interes deosebit a prezentat *Erminia* lui Cabasila pentru romano-catolicii care s-au ocupat cu editarea și cu studiul științific al liturghiei ortodoxe, mai ales cu începere din sec. XVII, adică de când încep să apară *colecțiile critice ale liturghiilor orientale*. Prima dintre aceste colecții, și anume a dominicanului Jacob Goar¹⁹, în lămuririle (*Observationes*) pe care le dă cu privire la liturgia Sf. Ioan Gură de Aur, apelează de nenumărate ori la ajutorul *Erminiei* lui Cabasila, reproducând extrase din ea, ca și din opera liturgică a Sf. Simeon al Tesalonicului.

mănăstirea Neamțu, de monahul Platon Craioveanu. Vezi Pr. N. Donos, *Un călugăr meșter caligraf și o carte minunată*, în rev. «Mitrop. Moldovei», an. XVI (1940) p. 43—47. Vezi și rev. «Mitrop. Moldovei», 1955, nr. 12, p. 849; și rev. «Mitrop. Olteniei», 1956, nr. 1—3, pp. 99—106.

15. Daniel Bromage, *The holy Catechism of Nicolas Vulgaris*, London, 1893.

16. Vezi de ex. ediția de Veneția, 1818, pp. 66, 99, 101—102, 105, 107, 129, 167, 188—189 etc.

17. Vezi Ph. Meyer, op. cit., pp. 85—86.

18. Συνταγματικὸν περὶ τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν μυστηρίων, Veneția, 1600. Vezi Th. Spăcil, S. J., *Doctrina Theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia*, II (Orientalia christiana, vol. XIV, 1), Roma, 1928, p. 20.

19. Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum, Lutetiae Parisiorum, 1647 (ed. II la Veneția, 1730).

Ceva mai târziu, un alt cercetător apusean al liturghiilor creștine, și anume cunoscutul Pierre le Brun, pentru a da o explicare a liturghiei ortodoxe, recurge aproape exclusiv la Cabasila, care — după cum zice el — «explique toute la liturgie fort savamment et fort solidement»²⁰.

Tot interesului pentru studiul științific al liturghiilor răsăritene i se datoresc și o parte din numeroasele ediții (în original sau în traducere latină) în care s-a tipărit *Erminia*, în cadrul unor colecții-liturgice apusene²¹.

În limbile popoarelor ortodoxe de origine slavă nu cunoaștem încă nici o traducere a comentariului lui Cabasila. El a fost cunoscut însă și folosit, indirect, prin intermediul compilației grecești a lui Natanael²², care a fost tradusă în rusește, din indemnul patriarhului Nikon al Moscovei la 1656 și editată în opera intitulată *Scrijal*²³. Din *Scrijal* au împrumutat mai pe urmă comentatorii ruși mai toate ideile fundamentale bizantine în legătură cu tâlcuirea liturghiei, dintre care cele mai multe și cele mai temeinice provin de la Cabasila. Așa se face că putem recunoaște ușor influența acestuia în *Catehismul cel mare* al lui Filaret Drozdov, mitropolitul Moscovei († 1867), catehism care e socotit de ruși ca un fel de mărturisire de credință și care, cu toată concizia și scurtimea sa, consacră câteva excelente capitole interpretării simbolice a riturilor liturgice, sub forma de întrebări și răspunsuri²⁴. Se pot surprinde, de asemenea, unele reminiscențe din Cabasila chiar în celebrele *Meditații asupra liturghiei* ale lui N. Gogol²⁵.

20. *Explication de la Messe*, t. IV (Paris, 1778), p. 408, n. 26.

21. Vezi aceste ediții la pp. 185—187.

22. Vezi p. 375.

23. Vezi J. Hanssens, *op. cit.*, II, 479.

24. Comp. M. Jugie, *DTC*, X, 1345.

25. Editate (în rus. cu trad. germană paralelă) de A. Maltzew, în lucrarea sa *Liturgikon...*, Berlin, 1902. Traduse (după o versiune franceză, și în rom. de Pr. Marian Dumitrescu, sub titlul *Dumnezeiasca liturghie meditată de Gogol*, Râmnicu-Vâlci, 1937. Comp. mai ales p. 84 din această trad. cu Cabasila, Cap. XXVII sfârșit (col. 425 C—D) și p. 87 cu Cap. XII (col. 396 C) etc.

La români, Cabasila a fost cunoscut împreună cu Sf. Simeon al Tesalonicului, însă numai incomplet, prin mijlocirea prelucrărilor sau traducerilor efectuate de Ieremia Cavala și de alții, după *Ἐρμηνία Κατήχησις* a lui Vulgaris²⁶. Opera Sf. Simeon al Tesalonicului s-a bucurat de o traducere românească tipărită de două ori până acum²⁷. Așa se face că modestele tâlcuiri populare ale liturghiei, apărute până acum în românește, se bazează aproape exclusiv pe Sf. Simeon, pe când Cabasila n-a putut fi cunoscut și folosit decât de câțiva din autorii unor manuale didactice de liturgică, și anume Ghenadie, fost episcop al Argeșului²⁸, V. Mitrofanovici²⁹ și Badea Cireșeanu³⁰.

2. Rolul Erminiei în controversele dogmatice interconfesionale asupra jertfei euharistice

La *Erminia* lui Cabasila s-a apelat, într-o măsură și mai mare, cu prilejul controverselor dogmatice interconfesionale asupra jertfei euharistice. Este vrednic de reținut faptul că nu ortodocșii, ci romano-catolicii au folosit în cea mai mare măsură *Erminia* lui Cabasila, utilizând-o ca pe cea mai autorizată expresie a tradiției bisericești răsăritene, împotriva inovațiilor protestante din sec. XVI.

Astfel, o faimă deosebită a dobândit *Erminia* prin aceea că, la primele lucrări ale sinodului tridentin, a fost citată și prezentată ca o strălucită mărturie a trecutului și a tradiției grecești pentru dreapta și adevărata doctrină creștină despre

26. Trad. rom. a *Erminiei* lui Cabasila aparține Pr. Prof. dr. Ene Braniște, ed. I, 1946, ed. II 1989 (n.n.).

27. Vezi în urmă, p. 374, n. 1.

28. *Liturgica sau explicația serviciului divin*, București, 1877, pp. 95—96 și artic. *Înțelepciune!* «BOR», an. X, n. 6 (Iun., 1886), p. 427.

29. *Op. cit.*, pp. 524—602 (capitolul privitor la rânduiala și explicarea liturghiei).

30. *Op. cit.*, t. III (București 1912), pp. 157—221 citează uneori greșit. Astfel, ideea atribuită de el lui Cabasila la p. 173, n. 1, nu se găsește nicăieri în comentariul lui Cabasila.

jertfa liturgică³¹. Acestui fapt se datorește, de altfel, traducerea latină a *Erminiei*, făcută cu acel prilej, de teologul francez Aurelius Gentianus Hervet și tipărită de el în primă ediție la Veneția în 1548. Amănunte interesante asupra împrejurărilor istorice care stau la originea acestei traduceri ne dă Hervet însuși, în *dedicația către episcopul de Mirepoix*, tipărită de el în fruntea volumului cu traducerea *Erminiei*.

Hervet era pe atunci consilier teologic al lui Marcellus Cervini, legatul papal la primele lucrări ale sinodului tridentin. Acesta din urmă luase asupra sa sarcina de a studia și a prezenta lucrările teologilor mai noi, ca o mărturie împotriva luteranilor, care tăgăduiau caracterul de jertfă al liturghiei. Printre aceste lucrări, el dispune să se copieze la Veneția și *Explicarea liturghiei* de Nicolae Cabasila. «El mi-o dăduse mie să o citesc — zice Hervet —, iar eu am găsit-o vrednică să ajungă în mâinile tuturor credincioșilor creștini și astfel am tradus-o din grecește în latinește, pentru ca limba ei străină să nu constituie o piedică pentru înțelegerea ei. Din ea pioșii creștini vor trage fără îndoială un mare folos, pentru că ei vor recunoaște limpede că grecii concordă în chip desăvârșit cu Biserica noastră dreptcredincioasă în ceea ce privește prezența reală a Trupului și a Sângelui lui Hristos, prefacerea pâinii și a vinului în substanță, caracterul ispășitor al jertfei liturgice și iertarea păcatelor prin mijlocirea ei, pomenirea sfinților în ea și rugăciunea publică și particulară pentru vii și pentru morți»³².

Din spusele lui Hervet însuși, se poate vedea ce prețios auxiliar însemna *Erminia* lui Cabasila pentru teologii romano-catolici de la sinodul tridentin, în lupta lor cu aberațiile reformatorilor, care afirmau adesea că între greci și latini nu există concordanță în ceea ce privește concepția

31. Despre rolul *Erminiei* la sinodul tridentin. Vezi J. Kramp, *op. cit.*, p. 113, n. 1 și p. 166.

32. Citat după J. Kramp, *op. cit.*, pp. 114—115, notă.

despre jertfa liturgică. Făcând abstracție de cele două capitole referitoare la epiclesă, delegații papali puteau opune protestanților o lucrare reprezentativă a Bisericii grecești, în care se găseau comentate și soluționate, într-un chip precis și amănunțit și în cea mai corectă concordanță cu doctrina Bisericii romano-catolice, toate chestiunile puse în discuție de către reformatori în general: caracterul și valoarea de jertfă a liturghiei, justificarea pomenirii sfinților și a rugăciunii pentru vii și morți în cursul anaferei liturgice, puterea expiatorie a liturghiei (*ex opere operatis*) etc. Mai departe, împotriva *sacramentărilor* (Oecolampadius, Zwingli), teologii papali găseau în *Erminia* lui Cabasila accentuarea prezenței reale a lui Hristos în Sfintele Taine, după cum împotriva luteranilor, care susțineau simpla *impanație*, se putea opune prefacerea *în esență* a Sfintelor Daruri, pe care *Erminia* o afirmă așa de des și așa de categoric.

În sfârșit, tot ceea ce era de actualitate pentru timpul de atunci în controversele asupra liturghiei, controverse care formau obiectul preocupărilor sinodului, se găsea aici tratat și soluționat cu două secole mai înainte și încă în chip ireproșabil. Faptul era cu atât mai important cu cât era vorba de un autor care, în calitatea sa de grec-ortodox, fusese totodată și un temut adversar al latinilor, în alte privințe. Mărturia era deci cu atât mai prețioasă, cu cât venea de la un *nelatin*, pentru că în chipul acesta se demonstra deplina concordanță a tradiției dogmatice grecești cu doctrina Bisericii papale în problemele dezbătute de sinod.

În *Admonitio ad lectorem* cu care Hervet își prefățează traducerea³³, se găsește fixată pentru prima dată atitudinea romano-catolică față de *Erminia* lui Cabasila, o atitudine cu două păreri diametral opuse: pe de o parte o dârză opoziție și adversitate față de cele două capitole referitoare la epiclesă, pe de alta o sinceră și neprecupețită admirație pentru tot restul cărții.

33. Editată și în P. G., t. CL, col. 363—368.

Cea mai bună metodă de a combate pe reformatori — zice Hervet — este de a dovedi acordul unanim al tuturor Bisericii creștine din toate timpurile și din toate locurile, asupra chestiunilor puse de ei în discuție. De aceea, liturgia și scrierile grecilor sunt de mare folos în această privință. «Dar pentru că nu oricui îi este dat să cunoască prea frumoasa lor limbă, am făcut Bisericii mele serviciul de a fi tradus în limba latină liturgia dumnezeiescului Hrisostom și a dumnezeiescului Vasile, adică rânduiala jertfei sau a missei din Evhologhiile lor. Iar pentru ca să fie mai ușor înțeleasă, am adăugat și o dezvoltată tâlcuire a acestei liturghii, făcută de Nicolae Cabasila, un bărbat dintre cei mai învățați și pioși... Trebuie să te previn totuși, osârdnicule cititor, că trebuie să citești cu multă băgare de seamă Capitolele XXIX și XXX ale cărții lui Cabasila, din care cineva, nefiind prevenit, ar putea să creadă lesne că grecii au altă părere decât Biserica latină în ceea ce privește cuvintele sfintirii (de verbis consecrationis), pe când lucrul stă într-altfel. Iar pentru ca să poți citi acestea mai fără teamă, ar fi poate vrednic de osteneală să te întăresc dinainte cu puține cunoștințe...»³⁴. În continuare, Hervet încearcă să combată pe Cabasila cu niște argumente de o logică naivă, întreșute cu falsuri și cu mistificări, destul de străvezii, ale adevărului istoric; el pretinde, bunăoară, că ortodocșii n-ar fi înțeles destul de exact părerea latinilor despre sfintirea darurilor, dar că atunci când li s-a explicat îndeajuns de limpede, ei au acceptat fără ezitare această părere, ca dreaptă și conformă cu credința lor. Așa s-a întâmplat — zice Hervet — la sinodul de la Florența.

Renunțăm de a reproduce în întregime argumentarea lui Hervet, care denotă o vădită rea credință³⁵. El prezintă lu-

34. P. G., t. CL, col. 365—366.

35. Este adevărat că la sinodul unionist din Florența (1438), episcopul ortodox unionist (și apoi apostat) Visarion al Niceei a scris un opuscul favorabil tezei latine, intitulat *De Sacramento Eucharistiae et quibus verbis Christi corpus conficiatur* (P. G., t. CLXI, col. 493—526), care e izvorât însă mai mult din interesul de a servi cauza unirii

crurile în așa fel încât să se pară că grecii — adică ortodocșii — au, în general, absolut aceeași concepție ca și latinii, în ceea ce privește momentul și modalitatea sfintirii darurilor și că numai Cabasila și câțiva ca el ar face opinie separată, din spirit de contradicție față de Biserica papală. Capitolele XXIX și XXX din *Erminie* ar reprezenta deci nu doctrina oficial și general ortodoxă, ci o teorie nouă, personală și izolată, fără fundamente și fără antecedente în tradiția dogmatică a Răsăritului. Afirmatia tendențioasă și inexactă a lui Hervet va fi reprodusă mai târziu de toți filolatinii și de romano-catolici, care, combatând epiclesa ortodoxă, se ocupă și de Cabasila³⁶.

În schimb, Hervet își încheie prefața exprimându-și admirația fără rezerve pentru tot restul cărții lui Cabasila, în afară de cele două capitole menționate: «Celelalte însă, care sunt în această cârtică, sunt de așa natură încât nu s-ar putea închipui sau rosti nimic mai pios și mai creștinesc. Prin urmare, osârdnicule cititor, pe acelea citește-le și ia-le de bune și drepte...»³⁷.

Atitudinea lui Hervet față de *Erminie* va fi imitată stereotip de toți teologii romano-catolici care au avut prilejul să se ocupe cu această scriere. Combătută și criticată pe de o parte pentru cele două capitole, *Erminia* lui Cabasila a fost,

decât din convingere sau din dragoste sinceră pentru adevăr. Adevărată poziție ortodoxă în această chestiune fusese formulată răspicat și categoric, înaintea lui Visarion, prin glasul autorizat al lui Marcu Eugenicu, mitropolitul Efesului († 1444), care scrisese în acest scop un opuscul, destul de elocvent prin însuși titlul lui: *Că dumnezeieștile daruri se sfîșesc nu numai prin rostirea cuvintelor Domnului, ci din rugăciunea și binecuvântarea preotului de după acestea, prin puterea Sfântului Duh* (P. G., t. CLX, col. 1080—1089. Reeditat de L. Petit în PO, t. XVII, fasc. 2 (Paris, 1923), pp. 426—434).

36. Ca, de pildă (dintre cei mai vechi): Cardinalul Visarion (fost mitropolit al Niceei), *op. cit.*, P. G., t. CLXI, col. 507—508; Bellarmin, *De Eucharistia*, lib. IV, cap. 12—14 (citată în P. G., t. CL, col. 427—28 notă); P. Arcudius, *op. cit.*, cart. VII; J. Goar, *op. cit.*, pp. 139—143 (notele 137—139 la liturgia Sf. Ioan Gură de Aur); Ren., I, 226; Richard Simon, în notele la operele lui Gavril Sever, editate de el la Paris, 1671 (1686), pp. 145, 163, 205, și alții.

37. P. G., t. CL, col. 367—368.

pe de altă parte, unanim apreciată și elogiată pentru rest, și mai ales pentru valoarea ei documentară în lupta pe care romano-catolicii trebuiau să o ducă împotriva reformatorilor. Iată ce spune, bunăoară, iezuitul Antonius Possevinus († 1611): «In libro autem, *De divino sacrificio altaris*, id commodum fuit, quod contra haereticos nostri temporis, divini sacrificii testimonium ab ipsis latinae Ecclesiae hostibus inde apparuit. Attamen pleraque in eo libro dicta sunt, quae hominem solidae theologiae imperitum fatis arguunt...»³⁸ (ultima frază face aluzie desigur la capitolele despre epiclesă, care nu convin latinilor).

Tot importanței și interesului pe care *Erminia* le prezenta pentru polemica latino-protestantă, se datoresc și alte două ediții următoare, din sec. XVI, ale traducerii latine făcute de Hervet, adică cea de la Paris (1560) și cea de la Antwerpiae (Anvers) 1562³⁹.

De aceeași trecere s-a învrednicit comentariul liturgic al lui Nicolae Cabasila și în controversele dintre romano-catolici și protestanți, care au avut loc în secolele următoare, pe aceeași temă a doctrinei euharistice. Una dintre cele mai cunoscute controverse de acest fel a fost cea stârnită de francezul Jean Claude (1619—1787), cleric reformat de la Charenton (lângă Paris), în a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Acesta tăgăduia îndeosebi consensul unanim al vechilor Biserici orientale și grecești în ceea ce privește doctrina despre prezența reală și transsubstanțiere. Printr-o meșteșugită și falsă interpretare a unor fragmente din *Erminia* lui Cabasila, Claude se întemeia tocmai pe acest teolog bizantin pentru a demonstra că «grecii» (adică ortodocșii în genere) nu credeau în prezența reală a dumnezeiescului Trup în Sfânta Euharistie! «Cabasila — zicea, între altele Claude — établit le corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie,

38. *Apparatus sacer ad scriptores Veteris et Novi Testamenti*, Venetia, 1603—1606, t. II. (Citat după C. Oudin, op. și t. cit., col. 985), Comp. și J. Kramp, op. cit., p. 117, notă.

39. Vezi p. 187.

en tant que mort et crucifié pour nous : ce qui est incompatible avec cette présence de substance que Rome enseigne...»⁴⁰.

Împotriva lui Claude s-au ridicat atunci Bossuet și mai mulți teologi catolici, printre care Antoine Arnauld, Petrus Nicole, Anselme de Paris, Eusebius Renaudot și alții, ale căror lucrări au fost adunate mai târziu într-o cunoscută colecție, intitulată «*La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie*»⁴¹. Atât Bossuet cât și alcătuitoarii colecției acesteia apelează la *Erminia* lui Cabasila, pe care o citează cu elogii. Astfel, Bossuet, cu prilejul unui citat din *Erminie*, îl declară pe Cabasila «l'un des plus solides théologiens de l'Eglise grecque depuis trois ou quatre cents ans»⁴², iar A. Arnauld consacră lui Cabasila un lung capitol, cu titlul *Témoignages claires et décisifs de Nicolas Cabasilas, évêque de Thessalonique, pour la présence réelle et la transsubstantiation*⁴³. El restabilește, împotriva lui Claude, adevărata doctrină a liturgistului bizantin despre prezența reală și prefacere, traducând în întregime și comentând pe larg locurile cele mai importante din *Erminie*, ca de ex.: Cap. XXVII seq., XXXII-XXXIII, XLVII, precum și câteva fragmente din *Despre viața în Hristos*. A. Arnauld invocă de altfel întreaga *Erminie* împotriva inovațiilor lui Claude: «Il faudrait transcrire une grande partie de cet excellent traité, si l'on voulait rapporter tous les endroits où il établit la vérité du mystère»⁴⁴. Ca și Hervet, Renaudot pune cu

40. Citat după Eus. Renaudot, *Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique sur l'Eucharistie*, ed. J.-P. Migne, t. I (Paris, 1841) col. 474 seq. Comp. și Richard Simon, în notele sale la ediția citată a operelor lui Gavriil Sever (Paris, 1671), p. 127 seq., 235 seq.

41. Tipărită în numeroase ediții până azi, începând de la 1669—1674 înainte. Noi am folosit ediția publicată de J.-P. Migne, în 4 vol., Paris, 1841 seq.

42. *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*, Paris, 1870, p. 463.

43. *Perpétuité de la foi...*, cart. III, cap. 8 (ed. cit., vol. I, col. 466—480).

44. *Ibid.*, col. 473.

atât mai mult preț pe mărturiile extrase din *Erminie*, cu cât, după cum zice el, Cabasila «era un adversar al latinilor»; ceea ce nu-l împiedică să-și mărturisească admirația sa atât pentru autor cât și pentru operă, în felul următor: «Il paraît d'ailleurs que c'est un home d'esprit, très instruit des vérités de la foi; et il y a peu de traités de ce genre où l'on découvre plus de lumière sur les mystères, et plus de science ecclésiastique»⁴⁵.

3. Rolul Erminiei în istoria încercărilor de apropiere dintre ortodocși și protestanți

Sunt îndeajuns de cunoscute încercările de apropiere între ortodoxie și protestantism, făcute de unii teologi reformați, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea⁴⁶. În 1576, patriarhul Ieremia II al Constantinopolului, răspunzând profesorilor luterani Iacob Cancelarul și Martin Crusius din Tübingen, se inspiră mai ales din *Erminia* lui Cabasila, atunci când vrea să expună doctrina ortodoxă despre Sf. Euharistie⁴⁷. El reproduce astfel, textual, din *Erminie*, fără să indice izvorul, aproape tot Cap. I și II, referitor la simbolismul liturghiei, apoi începutul Cap. XII, Cap. XXXVIII (*De ce Sfintele Taine închipuie Biserica*),

45. *Ibid.*, vol. 467. Vezi și vol. IV, col. 408—482, unde sunt citate păreriile lui Cabasila asupra Sfintei Împărtășanii, păreri reproduse de Anselm de Paris în cartea sa *La Créance de l'Eglise grecque touchant la transsubstantiation défendue contre la Réponse du ministre Claude à M. Arnauld* (Paris, 1673) cart. II, Cap. XII, sect. 3—6.

46. Literatură și amănunte vezi îndeosebi la J. N. Karmiris, 'Ορθοδοξία καὶ προτεσταντισμός. tom. I, Atena 1937 și Walter Engels, Tübingen und Byzanz. Die erste offizielle Auseinandersetzung zwischen Protestantismus und Ostkirche im 16. Jahrhundert, în rev. «Kyrios», 5 Jahrgang, Heft 3/4 (1940/41), pp. 240—287.

47. Comp. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalem*, III, 329 și *La Messe dans l'Eglise byzantine après le IX-e siècle*, DTC, X, 1344; Ph. Meyer, op. cit., p. 99; J. N. Karmiris, op. cit., p. 93, n. 1 și G. E. Zachariades, Tübingen und Konstantinopel. Martin Crusius und seine Verhandlungen mit der griechisch-orthodoxen Kirche (Schriftenreihe der Deutsch-Griechischen Gesellschaft, hrg. v. Prof. Dr. E. Ziebart-Göttingen Heft 7), Göttingen, 1941, p. 36.

începutul Cap. XLII, în legătură cu participarea celor morți la efectele jertfei liturgice, și o parte din Cap. XLIII, ca să nu mai vorbim de ideile luate din alte capitole⁴⁸.

Cel dintâi care identifică izvorul principal al Cap. XIII din *Primul răspuns* al patriarhului Ieremia, este celebrul predicator polonez Stanislaus Socolovius, traducătorul în latină și primul editor al răspunsurilor lui Ieremia și al altor Mărturisiri ortodoxe, pe care el le-a publicat într-un mic volum, intitulat *Censura orientalis Ecclesiae de praecipuis saeculi haereticorum dogmatibus...* (Dilingae, 1582). În acest volum (la p. 193), Socolovius precizează: «Aproape întreg acest capitol (adică Cap. XIII din *Primul răspuns* al patriarhului Ieremia) este luat din cartea *Despre dumnezeiasca jertfă a altarului*, scrisă de Nicolae Cabasila, bărbat dintre cei mai pioși și mai învățați...». Tot aici, Socolovius redă traducerea latină integrală a unor capitole din *Erminie*, din care Ieremia citase numai fragmente, și anume Cap. II, IX, XXXVIII și XLII.

Unionistul Leo Allatius, bibliotecar al Vaticanului († 1669) și unul dintre cei mai mari ponegritori postumi ai lui Cabasila, încearcă să zdruncine buna părere pe care o are Socolovius despre Cabasila. Combătând unele erori comise de cei ce se ocupau cu viața și opera lui Nicolae Cabasila, Allatius continuă: «Nu greșește mai puțin nici Stanislaus Socolovius... care îl numește pe Cabasila *bărbat dintre cei mai pioși și mai învățați...*»⁴⁹. Răutăcioasa aluzie a lui Allatius n-a avut de altfel nici un efect asupra renumelui lui Cabasila; ea n-a izbutit să micșoreze cu nimic imensul prestigiu de care ilustrul liturgist bizantin se bucură și acum în lumea teologilor romano-catolici, după cum vom vedea în paragraful următor.

4. Erminia lui Cabasila în teologia contemporană

Erminia lui Cabasila reprezintă o lucrare de o valoare excepțională nu numai pentru vremea apariției ei (sec. XIV), ci și pentru zilele noastre. Ea n-are adică numai o valoare istorică sau documentară, ci prezintă încă un mare interes

48. Vezi *Primul răspuns* al Patriarhului Ieremia, Cap. XIII (Περὶ χρίσεως τῶν ἁγίων Μυστηρίων), în ediția lui Ghedeon de Cipru, βιβλίον καλούμενον Κριτικὴ τῆς Ἀληθείας, Lipsca, 1758, pp. 62—71, 74—75.

49. «Neque minus errat Stanislaus Socolovius... qui Nicolaum Cabasilam vocat virum in primis pium et longe loctissimum...», *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, cart. II, cap. 9, col. 859.

de actualitate, ca izvor pentru studiul doctrinei liturgice ortodoxe. La această lucrare se apelează și astăzi într-o largă măsură și cu mult folos, căci multe din răspunsurile și soluțiile date de Cabasila anumitor chestiuni subtile de doctrină a liturghiei n-au fost egalate și nici depășite până în prezent.

Ca marea majoritate a teologilor greci din epoca bizantină, Nicolae Cabasila este studiat într-o măsură cu mult mai mare în cercurile romano-catolice decât în cele ortodoxe. Este drept că *Erminiei* sale nu i s-a consacrat până acum, nici în Apus, vreo traducere în limbile moderne sau vreun studiu special, o monografie, cum s-a întâmplat cu *Despre viața în Hristos*; în schimb însă, ea a făcut destul de des obiectul preocupării multor autori romano-catolici contemporani, fie în cadrul unor articole de dicționare sau de enciclopedii, fie chiar în capitole sau paragrafe speciale ale unor lucrări. Ca și în trecut, *Erminia* atrage atenția cercetătorilor ei de astăzi mai ales prin cele două teme care au făcut gloria ei de totdeauna, adică: a) doctrina ortodoxă despre esența jertfei liturgice și b) chestiunea epiclesei.

Teologii apuseni apelează de obicei la Cap. XXXII al *Erminiei* lui Cabasila, atunci când vor să expună doctrina quasi-oficială a Bisericii Ortodoxe asupra esenței jertfei din liturghie; ei folosesc acest capitol fie traducându-l în întregime, așa cum fac de pildă teologii germani Fr. Renz⁵⁰ și J. Kramp⁵¹, fie doar rezumându-l și citând numai părți din el, cum face de pildă M. Jugie⁵². Cea mai amă-

50. Care consacră doctrinei liturgice a lui Cabasila un paragraf în voluminoasa sa lucrare *Geschichte des Messopfer Begriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über des Wesen des unblutigen Opfers*, tom. I (Freising, 1901), pp. 651—656.

51. *Op. cit.*, pp. 140—144.

52. *La Messe dans l'Eglise byzantine après le IX-e siècle*, DTC, X, 1334 seq. și *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, III, 326—329.

E de mirare că un autor ortodox român, Pr. Olimp Căciulă, deși îl declară pe Cabasila drept reprezentantul cel mai autorizat al concepției ortodoxe despre esența jertfei euharistice (a se vedea lucrarea sa *Ἡ ὁσία Ἐὐχαριστία ὡς θυσία*, p. 336 seq.), nu folosește și nici măcar nu pomeneste vreodată de Cap. XXXII al *Erminiei* lui Cabasila.

nunțită și mai exactă expunere a ideilor principale din *Erminia* lui Cabasila a făcut-o însă teologul german Joseph Kramp⁵³, pe care noi l-am citat frecvent până acum. Acesta declară că, pentru un neortodox care ar vrea să se informeze asupra concepției liturgice a Bisericii Ortodoxe, Cabasila este cea mai indicată călăuză (*«ein kundig Berater auf liturgischem Gebiete»*) și că *Erminia* scrisă de el va ocupa totdeauna un loc de frunte în literatura liturgică⁵⁴. Într-adevăr, Kramp ne dă o frumoasă analiză a doctrinei ortodoxe despre jertfa liturgică, luând drept călăuză numai *Erminia* lui Cabasila, pe care el o socotește, pe bună dreptate, ca expresia cea mai autorizată a Bisericii grecești în acest domeniu. Cu acest prilej, teologul german notează, cu multă obiectivitate și simț critic, atât meritele cât și unele lipsuri ale lucrării lui Cabasila; în general însă, el se dovedește un sincer admirator al călăuzei sale. Remarcabilă este mai ales obiectivitatea cu care Kramp intervine pentru reabilitarea adevăratei concepții a lui Cabasila asupra epiclesei, împotriva unor încercări romano-catolice de a prezenta inexact și tendențios această concepție⁵⁵.

Din punctul acesta de vedere, Kramp constituie o rarisimă excepție printre teologii romano-catolici care se ocupă de chestiunea epiclesei. Într-adevăr, atitudinea acestora față de cele două capitole (XXIX-XXX) ale *Erminiei* se menține în aceeași veche opoziție și adversitate. Aproape toți repetă și azi afirmația inexactă a lui Hervet, că cele două capitole cu pricina conțin o părere proprie, personală a lui Cabasila, iar nu a Bisericii ortodoxe în genere. Cităm dintre aceștia pe J. Watterich⁵⁶, S. Salaville⁵⁷,

53. *Op. cit.*, pp. 112—167 (cap. *Die Opferanschauungen der griechischen Liturgie nach den Darlegungen des Nikolaus Cabasilas, Erzbischofs von Thessalonich*).

54. *Op. cit.*, pp. 112, 168.

55. Vezi J. Kramp, *op. cit.*, p. 146, n. 1 seq., unde el combate pe Salaville.

56. *Op. cit.*, pp. 241, 306—312.

57. *Epiclese eucharistique*, DTC, V, 256 seq.: *«La théorie de Cabasilas...»*.

M. de la Taille⁵⁸, F. Vernet⁵⁹, F. Cabrol⁶⁰, M. Jugie⁶¹, J. Turmel⁶², Th. Spăcil⁶³ și alții.

Așadar, romano-catolicismul contemporan nutrește față de *Erminia* lui Cabasila aceeași atitudine, cu două aspecte diametral opuse, pe care o avea Hervet în sec. XVI: pe de o parte, opoziție și adversitate față de cele două capitole privitoare la epiclesă, pe de alta, aprobare și admirație pentru tot restul cărții. Tipice în această privință sunt aprecierile lui F. Vernet⁶⁴ și S. Salaville⁶⁵.

În general însă, dintre toate tâlcuirile liturgice ortodoxe, comentariul lui Cabasila este cel mai mult folosit și citat la romano-catolici, care îl consideră drept comentariu normativ al Bisericii Răsăritului. La el se apelează, aproape exclusiv, când e vorba de doctrina euharistică ortodoxă sau de interpretarea liturghiei bizantine, ori de ideile și de spiritul acestei liturghii. Astfel, iezuitul Maurice de la Taille, autorul unei remarcabile lucrări despre Sfânta Euharistie ca jertfă și ca taină, ia ca îndreptar al doctrinei ortodoxe despre Sfânta Euharistie pe Nicolae Cabasila, pe care îl numește «theo-

58. *Op. cit.*, pp. 276, 300, n. 1, 438 seq.

59. *Artic. Nicolas Cabasilas*, DTC, II, 1293.

60. *Epiclèse*, DAL, V, 168.

61. *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, III, 285: «Nec credendum est Byzantinos omnes eadem tunc de proposita quaestione (de epiclesi) quae Nicolaus Cabasilas vel Simeon Thessalonicensis. Si enim theologi duo, ut Latinorum criminationi responderent, novam de forma Eucharistiae theoriam illatenus apud Byzantinos eodem saltem conceptu inauditam excogitarunt...». Să nu uităm că, în 1906, același Jugie susținea tocmai contrariul, negând noutatea și originalitatea teoriei lui Cabasila (vezi p. 224, n. 47).

62. *Histoire des dogmes*, V (Paris, 1936), p. 509.

63. *Op. cit.*, II, 18, 20.

64. *Artic. și loc. cit.*: «Si l'on excepte les ch. XXVII—XXX, où il développe sa théorie sur l'épiclesse, *Sacrae liturgiae interpretatio*, ou explication des prières de la messe dans la liturgie grecque, est non seulement irréprochable, mais encore édifiante et instructive».

65. *Artic. Cabasilas*, DSp, fasc. VII, col. 3: «Excellent exposé méthodique et doctrinal des rites et des formules de la messe byzantine, duquel les meilleurs juges ont toujours fait grand cas. Sauf la réserve qui s'impose pour les chapitres 27—30 à propos des paroles de la consécration et de l'épiclesse, tout le reste ne mérite que des éloges». Comp. și *Brevis notitia de Nicolao Cabasila...*, p. 390.

logus mediaevalium Graecorum praestantissimus»⁶⁶, citând de nenumărate ori și totdeauna cu aprecieri extrem de măgulitoare atât din *Erminia* cât și din *Despre viața în Hristos*.

Un alt iezuit, M. Tarchnisvili, care a scris o apreciabilă lucrare despre *liturgia bizantină ca mijloc de realizare a unității creștine în dogmă*, ilustrează ideile sale cu citate împrumutate exclusiv din *Erminia* lui Cabasila, referindu-se de câteva ori și la *Despre viața în Hristos*, despre care declară că «nu are egal nici în Răsărit, nici în Apus»⁶⁷.

Cunoscutul teolog protestant german Fr. Heiler, pe care l-am citat de câteva ori, numește pe Cabasila «der grösste mystagogische Theologe des byzantinischen Mittelalters», iar despre comentariul liturgic al acestuia spune că este «der grossartigste Kommentar zur griechischen Messliturgie, den das östliche Schriftum aufweist»⁶⁸. Dintre comentariile grecești ale liturghiei, Heiler recurge aproape exclusiv la *Erminia* lui Cabasila, citând-o de nenumărate ori în capitolul despre liturgia Bisericii Ortodoxe, din lucrarea sa *Urkirche und Ostkirche*⁶⁹.

Un loc de cinste are *Erminia* lui Cabasila și în lucrările autorilor care se ocupă cu editarea și cu studiul științific al liturghiilor răsăritene, în general, sau al celor bizantine în special. Menționăm dintre aceștia pe cunoscuții liturgiști catolici J. Hanssens⁷⁰ și S. Salaville⁷¹, precum și

66. M. de la Taille, *op. cit.*, p. 23, n. 2.

67. *Die byzantinische Liturgie als Verwirklichung der Einheit und Gemeinschaft im Dogma*, Würzburg, 1939, pp. 31, 43, 44, 51, 64, 73—74, etc.

68. *Urkirche und Ostkirche*, München, 1937, pp. 260, 405.

69. Vezi de ex. pp. 232, 260, 265—266, 286, 311 seq., 314, 323, 325—328, 405.

70. Vezi *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II, pp. 191, 204—205, 478, și t. III, pp. 10, 56, 73—74, 117, 287 etc.

71. Vezi *Liturgies orientales* (Paris, 1932), pp. 119—120, și vol. II (Paris, 1942), part. I, pp. 23, 73, 104, 107; part. II, p. 56.

pe P. Trembelas⁷², profesor de Liturgică la Facultatea de Teologie din Atena.

O latură mai nouă, din care *Erminia* a început să fie studiată de curând, este aceea a doctrinei mistice liturgice ortodoxe, întrucât — precum am văzut — Cabasila este cel mai de seamă reprezentant și teoretician al acestei direcții mistice. După cum am spus, tratatul său capital în acest domeniu este *Despre viața în Hristos*, însă nici *Erminia* nu este lipsită de oarecare importanță din acest punct de vedere. Ca izvor și călăuză pentru studiul misticii liturgice și al spiritualității ortodoxe, *Erminia* este folosită, de exemplu, de S. Salaville⁷³ și de M-me Lot-Borodine⁷⁴. Împreună cu M. Jugie, amândoi acești autori sunt cei mai zeloși cercetători și cunoscători contemporani ai lui Nicolae Cabasila; ei nutresc față de acest teolog bizantin o admirație îndreptățită, numindu-l «praestantissimus vir»⁷⁵ sau «le plus grand des liturgistes du Byzance porphyrogénète»⁷⁶ etc.

O importanță indiscutabilă prezintă de asemenea *Erminia* ca izvor pentru studiul unor chestiuni de dogmatică ortodoxă. Nu este deci de mirare că un teolog romano-catolic ca

72. Vezi Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις νόμους, p. 22, 25, 30 etc. Vezi și R. Engdahl, *Beiträge zur Kenntnis der byz. Liturgie*, Berlin, 1908, pp. 91, 133 sq. care-l citează pentru explicarea proșcomidiei.

73. Vezi mai ales *Brevis notitia de Nicolao Cabasila eiusque liturgico-spirituali doctrina* și artic. *Cabasilas*, DSp, fasc. VII, col. 3 seq.

74. Vezi *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, RPhTh, an. XXIV (1935), pp. 664—675; *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, Ibid., an. XXV (1936), p. 299—330 și an. XXVI (1937), pp. 693—712; *Le cœur théandrique et son symbolisme dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas*, Ir., t. XIII (1936), pp. 652—673.

75. S. Salaville, *Brevis notitia de Nicolao Cabasila...*, p. 385.

76. M-me Lot-Borodine, în RPhTh, an. XXIV (1935), p. 675 și an. XXV (1936), p. 299 n. 1.

M. Jugie utilizează în acest scop comentariul lui Cabasila⁷⁷, pe care el îl consideră — precum am văzut — «cel mai original, mai pios și mai doctrinar dintre toate comentariile liturgice bizantine»⁷⁸. Transcriem însă aprecierile lui M. Jugie cu toată rezerva și precauția cuvenite. Căci dacă suntem de comun acord cu el când e vorba de admirația pentru valoarea incontestabilă a operei lui Cabasila, îl dezaprobam, cu toată părerea de rău, atunci când pretinde că autorul *Erminiei* ar avea absolut aceleași convingeri dogmatice ca și romano-catolicii, într-unele chestiuni, ca de ex. purgatoriul⁷⁹, starea sfinților după moarte⁸⁰, sau imaculata concepție a Sfintei Fecioare⁸¹. Este de prisos să mai arătăm că asemenea afirmații n-au la bază nici un pic de adevăr, pentru că ele se datoresc unui autor care și-a făcut o dexteritate din a sacrifica și a denatura adevărul cu seninătate, ori de câte ori interesul confesional i-o cere și a cărui cunoscută lipsă de obiectivitate și de onestitate științifică a fost reprobă până și de critici de aceeași confesiune (romano-catolici) cât

77. Vezi M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, p. 443; t. II, p. 561, n. 4; t. III, pp. 284—287, 305—307, 315, 326—328; t. IV, passim.

78. DTC, X, 1334 (vezi și p. 371).

79. Vezi de ex. *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, IV, 103: «Eodem aevo (XIV), Nicolaus Cabasilas, in *Liturgiae expositione*, de oratione pro mortuis eiusque significatione ac efficacia praeclare disserit, et catholice omnino de purgatorio sentit» (!). E inutil să mai adăugăm că absolut nici un text din capitolele XLII—XLV ale *Erminiei* la care Jugie face aluzie aici și de care noi ne-am ocupat la pp. 284—291 ale lucrării de față, nu confirmă — nici măcar pe de parte — inovația latină a purgatoriului.

80. Vezi *Theol. dogm. christ. orient.*, IV, 52—53 și lucrarea de față, p. 320, n. 50.

81. Vezi *La doctrine mariale de Nicolas Cabasilas*, EO, an. XIX (1919), pp. 375—388; Nota introductivă la *Omiliile mariale* ale lui Cabasila în PO, t. XIX, fasc. 3 p. 457 seq. și *Theol. dogm. christ. orient.*, IV, 52—53.

și de protestanți⁸². O timidă încercare de a latiniza doctrina liturgică a lui Cabasila i se poate reproșa de altfel și lui S. Salaville, care pretinde că la Cabasila s-ar găsi toate elementele esențiale ale cultului sfintei inimi la orientali⁸³. Netemeinicia unei astfel de încercări a remarcat-o chiar un teolog romano-catolic⁸⁴, ceea ce ne scutește de a ne mai ocupa de ea.

În sfârșit, în ultima vreme, *Erminia* lui Cabasila a început a fi cercetată și ca document auxiliar pentru studiul literar al liturghiei ortodoxe. Din acest punct de vedere se ocupă în treacăt de *Erminie*, profesoara Sophie Antoniadis, de la Universitatea din Leiden (Leyde, în Olanda), în lucrarea sa intitulată *Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques* (Leiden, 1939). Autoarea face unele observații de care noi am luat notă la timp, în cursul lucrării de față; unele din ele sunt deosebit de interesante, ca de exemplu cea citată de noi cu privire la stilul și limba *Erminiei*⁸⁵. Firește că o critică de fond a *Erminiei*, din punct de vedere teologic sau liturgic, nu intră nici în preocupările și nici în competența autoarei; de aceea, când e vorba despre probleme de asemenea natură, d-sa nu se sfiește să le evite, recunoscându-și incompetența în materie. Astfel, vorbind

82. Vezi de ex. părerea lui Fr. Heiler (op. cit., p. 186, n. 1 și p. 418) despre *Theol. dogm. christ. orient.* a lui Jugie (despre primele patru vol.): «Fundgrube von Material, aber zu einseitig beleuchtet»; (despre vol. V): «grossartige Stoffsammlung, aber zu einseitig ausgewertet».

83. Vezi S. Salaville, *Les principes de la dévotion du Sacré Coeur dans l'Eglise Orientale: la doctrine de Nicolas Cabasilas*, în *Regnabit* (Paris, 1923), pp. 298—308. Comp. și *De cultu SS. Eucharistiae in Oriente*, în *Acta primi conventus pro studiis orientalibus*, Ljubljana, 1925, pp. 62—63.

84. Vezi A. Raes, S. J., *Théologie, Liturgie et Piété orientales. A propos d'un livre récent*, OCP, vol. XII (1941), pp. 272—273.

85. Vezi pp. 369—370.

despre controversa susținută de Cabasila asupra epiclesei, d-na S. Antoniadis recunoaște că această controversă este «d'un raffinement difficile à comprendre pour des profanes»⁸⁶; iar despre subtilitățile de speculație teologică din Cap. XLII—XLV ale *Erminiei*, unde Cabasila se străduiește să demonstreze logic posibilitatea și necesitatea participării morților la roadele jertfei euharistice, autoarea se mulțumește să exclame: «*Étranges sont les dédales de sa pensée, quand il (Cabasila) soutient admettre la prière en faveur des morts aussitôt après la transsubstantiation...*»⁸⁷. Cu atât mai mult ne surprinde afirmația că, *pentru mentalitatea unui savant de azi, Cabasila ar putea să pară copilăresc (enfantin)*⁸⁸, afirmație care contrastează prea tare cu aprecierile elogioase despre Cabasila, ale celor mai repute autorități în materie. De altfel, autoarea se contrazice singură, când — pe de altă parte — recunoaște lui Cabasila unele calități ca: «*pensée théologique fort délicate, raffinement, discrétion*» și îl consideră «*homme cultivé et évolué, aussi instruit mais plus intellectuel que Chrysostome*»⁸⁹.

O actualizare a interesului pentru opera lui Nicolae Cabasila la noi, se datorează lui Nichifor Crainic și Pr. P. Vintilescu, ambii profesori la Facultatea de Teologie din București. Cel dintâi are meritul de a fi pus în lumină importanța lucrării *Despre viața în Hristos* ca izvor pentru studiul misticii liturgice ortodoxe⁹⁰, iar cel de al doilea, în calitate de titular al catedrei de Liturgică de

86. S. Antoniadis, op. cit., p. 214.

87. *Ibidem*, p. 212.

88. *Ibidem*, p. 212.

89. *Ibidem*, pp. 213—214.

90. Vezi *Cursul de Teologie mistică* (litogr.), București, 1941, pp. 91, 176, 210, 231 seq. etc.

la Facultatea menționată, a atras atenția asupra inegalabilei valori a *Erminiei liturgice*, făcând din ea în mare parte baza unora din prelegerile de Liturgică Generală ținute la catedră⁹¹, folosind-o în mai toate studiile liturgice publicate de el⁹² și traducând, cu studenții, capitole din ea aproape în fiecare an, în cursul orelor seminarului de Liturgică. Însăși cartea de față izvorăște din interesul pe care profesorul a reușit să-l trezească în discipoli, pentru admirabila operă a lui Nicolae Cabasila. Prin acest studiu, ca și prin traducerea în românește a *Erminiei*⁹³, sperăm să contribuim, cât de puțin, la cunoașterea mai exactă și mai amănunțită a comorilor de știință teologică ce zac uitate sau încă necunoscute, în bogatul tezaur al tradiției Bisericii dreptmăritoare a Răsăritului.

91. Vezi de ex., *Principiile și ființa cultului creștin ortodox*, Curs (litogr.) de Liturgică Generală, București, 1940, pp. 50—51, 55, 60—61, 69, 98—105, 107, 110, 122.

92. Vezi de ex. *Trupul și Sângele Domnului în Sfânta împărțășire*, «BOR», an. LV (1937), p. 305; *Expresiunea «Slujbă cuvântătoare» din liturghierul român* (București, 1939), p. 5, n. 7, p. 10, n. 17, p. 11; «*Mila păcii, jertfa laudei*» în liturghiile bizantine (București, 1940), p. 12; *Verbul «a mântui» ca termen de invocare a Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu...* (București, 1941), pp. 10—12; *Liturghiile bizantine privite istoric în rânduiala și structura lor* (București, 1943), p. 7, 23, 37, 56, 74, 75, 81, 86, 92, 95.

93. Prima ediție a versiunii românești a *Tălcuirii Dumnezeieștii Liturghii*, semnată de Pr. prof. dr. Ene Braniște, a apărut în anul 1946, ediția a II-a fiind publicată în anul 1989.

ABREVIERI — pentru periodicele, colecțiile, dicționarele, enciclopediile folosite

- APC — *Acta Patriarchatus Constantinopolitani 1315—1404* (Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana, vol. 1). Ediderunt Fr. Miklosich et Jos. Müller, 2 tomuri, Vindobonae, 1860, 1862.
- BOR — *Biserica Ortodoxă Română*. Revista Sfântului Sinod, București, 1874 seq.
- BH — Legrand Emile, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs, aux XV-e et XVI-e siècles*, 2 tomuri, Paris, 1885; Idem, ... *au XVII-e siècle*, 3 tomuri, Paris, 1894—1895.
- Br — F. E. Brightman, *Eastern Liturgies* (Liturgies Eastern and Western being the texts original or translated of the principal liturgies of the Church), vol. I, Oxford, 1896.
- BRV — Bianu I. și Hodoș N., *Bibliografia românească veche 1508—1830*, 3 tomuri, București, 1903, 1910, 1912—1916 (tom. III în colaborare cu Dan Simonescu).
- BZ — *Bizantinische Zeitschrift*, Begründet von Karl Krumbacher, herausgegeben v. Franz Dölger, Leipzig-Berlin, 1892 seq.
- DAL — *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*. Publié par Dom F. Cabrol et Dom H. Leclercq, Paris, 1903 seq.
- DHG — *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*. Publié sous la direction de Mgr. A. Baudrillart, A. Vogt et U. Rouziès, Paris, 1912 seq.
- DSp — *Dictionnaire de Spiritualité*. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. Publié sous la direction de M. Viller S. J., assisté de F. Cavallera et J. De Guibert S. J., Paris, 1932 seq.
- DTC — *Dictionnaire de Théologie catholique*. Commencé sous la direction de A. Vacant, E. Mangenot, continué sous celle de E. Amann, III-e tirage, Paris, 1923 seq., continué par R. Aubert et E. van Canwenberg.

- Enc. am. — *A Religious Encyclopaedia: or Dictionary of biblical, historical, doctrinal and practical theology*, based on the *Real-Encyklopädie* of Herzog, Plitt and Hauck. Edited by Philip Schaff, D. D., L. L. D. Third edition, 4 vol, New-York, 1891.
- Enc. br. — *The Encyclopaedia britannica*. Fourteenth edition, 23 vol., London, 1929—1937.
- Enc. euch. — *Eucharistia. Encyclopédie populaire sur l'Eucharistie*. Publiée sous la direction de M. Brillant, Paris, 1934.
- Enc. gr. — *Μεγάλη ἑλληνική Ἐγκυκλοπαιδεία*, 24 tomuri, Atena, 1926—1934.
- Enc. ital. — *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti*. Pubblicata sotto patronato di S. M. il Re d'Italia, 36 vol., Milano-Roma, 1929—1939.
- Enc. lit. — *Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*. Publiée sous la direction de R. Aigrain, Paris, 1930.
- EO — *Echos d'Orient*. Revue trimestrielle d'Histoire, de Géographie et de Liturgie orientales, Paris, C-ple, Bucarest, 1897 seq.
- Enc. prot. — *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Begründet v. I. I. Herzog. Dritte Auflage hrg. v. Dr. Albert Hauck, 24 vol., Leipzig, 1896—1913.
- Fil. Syl. — *Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἑλληνικὸς φιλολογικὸς Σὺλλογος*. Παλαιογραφικὸν δελτίον, C-pol, 1872 înainte (cu întreruperi).
- Hrys. — *Χρυσοστομικά*. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV-o centenario della sua morte, Roma, 1908.
- Ir — *Irénikon*. Bulletin mensuel des moines de l'Union des Eglises. Prieuré d'Amay-sur-Meuse (astăzi = Prieuré d'Amay, Chevetogne), 1926 seq.
- JLw — *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*. In Verbindung mit Prof. Dr. A. Baumstark u. Dr. R. Guardini, hrg. v. Dr. Odo Casel, O. S. B., Münster in Westf., 1921 seq.
- KL — *Wetzer und Welte's, Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfwissenschaften*. Zweite Auflage, begonnen v. Card.

- J. Hergenröther, fortgesetzt v. Dr. Fr. Kaulen. 12 vol. + 1 vol. Namen-u. Sachregister., Freiburg im Breisgau, 1886—1903.
- LThK — *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zweite Auflage des kirchlichen Handlexikons in Verbindung mit Fachgelehrten u. mit Dr. K. Hofmann als Schriftleiter, hrg. v. Dr. M. Buchberger, 10 vol., Fr. im Br., 1930—1938.
- Mitrop. — *Mitropolia Moldovei și Sucevei*. Revista Arhiepiscopiei Iașilor și a Episcopiei Romanului și Hușilor, Iași.
- Mitrop. — *Mitropolia Olteniei*. Revista Arhiepiscopiei Craiovei și a Episcopiei Râmnicului și Argeșului, Craiova.
- Mon. euch. — *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*. Collegit notis et prolegomenis instruxit J. Quasten, Bonnae, 1935—1937.
- NBG — *Nouvelle Biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*. Publiée par Firmin Didot Frères sous la direction de Dr. Hoefer, 46 tomuri, Paris, 1855—1866.
- NEIS — *Νέος Ἑλληνομνήμων*. Τριμηνιαῖον περιοδικὸν σύγγραμμα. Editat de Sp. P. Lambros și K. Dyovuniotis, Atena, 1904—1927.
- NPB — *Nova Patrum Bibliotheca*. Ed. de Card. A. Mai și J. Cozza-Luzzi, 10 vol., Roma, 1852—1905.
- OCP — *Orientalia christiana periodica*. Commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana, editi cura et opere Pontificii Instituti Orientalium Studiorum, Roma, 1935 seq.
- OT — *Opuscula et Textus Historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica*, edita curantibus R. Stapper et A. Rücker, Münster, 1933 seq.
- P. G. — *Patrologiae cursus completus...* accurate J.-P. Migne. *Series graeca*, 161 tomuri, Paris, 1857—1866.
- P. L. — *Patrologiae cursus completus...* accurate J.-P. Migne. *Series latina*, 217 tomuri, Paris, 1844—1855.
- PO — *Patrologia Orientalis*. Ed. R. Graffin-F. Nau, Paris, 1903 seq.

- RAM — *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse, 1919 seq.
- Ren — *Renaudotii Eusebii, Liturgiarum orientalium collectio*. Ed. sec., 2 tom, Francofurti ad Moenum, 1847.
- ROC — *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, 1896 seq.
- RPhTh — *Revue de Sciences philosophiques et théologiques*. Publiée sous la direction d'un groupe de Dominicains français, professeurs au Collège Théologique du Saulchoir, Paris, 1911 seq.
- SpSolesm — *Spicilegium Solesmense complectens sanctorum Patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera...*, ed. J. B. Pitra, 4 vol., Paris, 1852—1858.
- ST — *Studii Teologice*. Publicație a Facultății de Teologie din București, București, 1929 seq.
- VSp — *La Vie spirituelle. Ascétique et Mystique*. Revue mensuelle, Paris, 1919 seq.
- <> în cursul citatelor, indică adaosuri sau completări lămuritoare care ne aparțin.
- (.....) în cursul citatelor, indică paranteze sau digresiuni care există în textul original.
- Notă. Toate sublinierile, făcute în cursul citatelor din Cabasila, ne aparțin.

BIBLIOGRAFIE

I. IZVOARE

- Anastasio Sinaitul, Sf., Λόγος περί τῆς συνάξεως, in P. G., t. LXXXIX, col. 825—850 și trad. rom. din vol. «*Mărgăritare*» (București 1691, 1746 și 1872).
- Cabasila Nicolae, Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας. Textul grecesc și trad. latinească din P. G., t. CL (Paris, 1865) col. 376—492.
- Același, Περί τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, *Ibid.*, col. 493—725.
- Cantacuzen Ioan, Ἱστορίων Βιβλία. Δ'. P.G., t. CLIII—CLIV (Paris, 1866).
- Ciril al Ierus., Sf., Κατηχητικοὶ λόγοι πρὸς τοὺς νεοφωτιστοὺς πάντες. Textul grecesc din *Mon. euch. lit.*, pp. 69—111 și trad. rom. de Pr. M. Bendevischi, in rev. *Candela* (Cernăuți), an. 1892, pp. 70—74, 140—146 și 203—212.
- Dionisie Pseudo-Areopagitul, Περί τῆς ἐκκλησιαστικῆς ιεραρχίας., P. G., t. III, col. 369—584, și *Mon. euch. lit.*, pp. 275—328.
- Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*, trad. din grec. de Pr. Cicerone Iordăchescu, Chișinău, 1932.
- Dyonuniotis K., Νικολάου Καβάσιλα ἀνέκδοτον ἐγκώμιον εἰς τοὺς τρεῖς ἱεράρχας. In Ἑπετηρίς εταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν, an. 14 (Atena, 1938), pp. 156—162.
- Frantzes Gheorghe, Χρονικόν, P. G., t. CLVI (Paris, 1866), col. 637—1022.
- Gass W., Dr., *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo*. Erste Ausgabe und einleitende Darstellung (Beiträge zur kirchlichen Literatur u. Dogmengeschichte des griechischen Mittelalters v. Dr. W. Gass, Zweiter Band), Greifswald, 1849.
- Gavriil Sever, Κατὰ τῶν λεγόντων τοὺς ὀρθόδοξους τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας υἱούς, κακῶς τε καὶ παρανόμως ποιεῖν, τῇ τιμῇ καὶ προσκυνεῖν τὰ ἅγια ὄψρα, ἥνικα ὁ χειρουργηθεὶς ἔδεται ὕμνος... etc., in vol. *Fides Ecclesiae orientalis seu Gabrielis metropolitae Philadelphiensis opuscula...* Opera et studio Richardi Simonis, Parisiis, 1671 (1686).
- Ghedeon de Cipru, Βιβλίον καλούμενον Κριτὴς τῆς Ἀληθείας, Lipsca, 1758.

- Ghenadie Scholarul, *Tratatul III. Despre purcederea Sfântului Duh*. In *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, publiées pour la première fois par L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie. Tome II (*Traité polémique sur la procession du Saint Esprit*), Paris, 1929.
- Același, *Περὶ τῶν ἱερῶν εἰσόδων*, *Ibid.*, t. III, Paris, 1930.
- Gherman I, patr. Const., *Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία*, P. G., t. XCVIII, col. 383—453.
- Goar Jacob, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum...*, Lutetiae Parisiorum, 1647.
- Gregoras Nichifor, *Ρωμαϊκὴ Ἱστορία*. In ed. lui Joh. Boivin (*Nicephori Gregorae Byzantina Historia*), Paris, 1702 și P. G., t. CXLVIII—CXLIX (Paris, 1865).
- Guilland Rodolphe, *Le traité inédit «Sur l'usure» de Nicolas Cabasilas*. In vol. *Ἐκ μνήμην Σπορίδωνος Δάμπρου*, Atena, 1935, t. I, pp. 269—277.
- Hervet Aur. Gentianus, *Admonitio ad lectorem* (prefată la trad. lat. a Erminei lui Cabasila), in P.G., t. CL, col. 363—368.
- Ioan Damaschin Sf., *Dogmatica*, trad. rom. de D. Fecioru (*«Izvoarele Ortodoxiei»*. Colecție îngrijită de Pr. Dr. D. Fecioru și Pr. Dr. O. N. Căciulă, Nr. 1), București, 1938.
- Ioan Postitorul Sf. (Pseudo), *Περὶ τῆς θείας λειτουργίας*. In *SpSolesm*, t. IV (Paris, 1858), t. I, pp. 440—442.
- Jugie Martin S. J., *Nicolas Cabasilas: Panegyriques inédits de Mathieu Cantacuzène et d'Anne Paléologine*. Bulletin de l'Institut Archéologique russe à C-ple, t. XV (Sofia, 1911), pp. 112—121.
- Același, *Nicolas Cabasilas. Homélies sur la Nativité, l'Annonciation et la Dormition de la Sainte Vierge*, PO, t. XIX, fasc. 3 (Paris, 1925), t. I, pp. 456—510.
- Maxim Mărturisitorul Sf., *Μυσταγωγία*, P. G., t. XCI, col. 657—718 și trad. franc.: *Mystagogie de Saint Maxim*, in *Ir*, t. XIII, XIV și XV (1936, 1937 și 1938).
- Papadopoulos A. Kerameus, *Νικολάου Καβάσιλα ἐπιστολαί*, in *Fil. Syl.*, *Παράρτημα τοῦ ΙΣΤ' τόμου* (1881—1882), C-pol, 1885, pp. 47—48.
- Rücker Adolf, *Ritus Baptismi et Missae quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam translatus* (OT, fasc. II), Monasterii, 1933.
- Simeon al Tesalonicului, Sf., *Τὰ εὐρισκόμενα πάντα*, P. G., t. CLV (Paris, 1866), și trad. rom.: *Tractat asupra tuturor dog-*

- melor credinței noastre ortodoxe...* Retip. și îndreptat de Toma Teodorescu, București, 1865.
- Socolovius Stanislas, *Censura Orientalis Ecclesiae de praecipuis saeculi haereticorum dogmatibus...*, Dilingae, 1582.
- Teodor de Andida, *Προθεωρία κεφαλαιώδης περὶ τῶν ἐν τῇ θεῖᾳ λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων*, P. G., t. CXL, col. 416—468.
- Teodor Studitul, Sf., *Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας τῶν προηγιασμένων*, P. G., t. XCIX, col. 1687—1690.
- Thomas d'Aquino, *De sacramento Eucharistiae* (Summa Theologiae, pars III, quaest. LXXIII—LXXXIII). In ediția: *Doctori angelici divi Thomae Aquinatis... opera omnia*, Studio ac labore Stanislai. Ed. Fretté et Pauli Maré, vol. V, Paris, 1889.
- Trembelas Pan. N., *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας*, Atena, 1935.
- Vulgaris Nicolae, *Ἱερὰ Κατήχησις*, Venetia, 1818.
- Dumnezeieștile Liturghii ale sfinților noștri părinți*: Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Grigore Dialogul, Sf. Mănăstire Cernica, 1927 (Ed. a 5-a a Sf. Sinod) și ed. București, 1937 (îngrijită de Arhiepiscopul Irineu Mihălcescu-Târgovișteanul și Pr. P. Angelescu).

II. LUCRĂRI AUXILIARE

- Allatius Leo, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Coloniae Agrippinae, 1648.
- Același, *De Niliis, et eorum scriptis diatriba* (anexă la vol.: *S. P. N., Nili Ascetae... epistolarum libri IV*, Interprete Leone Allatio), Romae, 1668.
- Același, *De Simeonum scriptis diatriba...*, Parisiis, 1664.
- Andrutsos Hristu, *Dogmatica Bisericii ortodoxe răsăritene*, Trad. rom. de Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1930.
- Antoniadis Sophie, *Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques*, Leiden, 1939.
- Antonie, Mitrop. Kievului, *Catehism creștin ortodox*. Cu o prefată de I. P. S. Mitropolit Pimen al Moldovei, Tradus în rom. de Econ. I. P. Țincoca, Sf. Mănăstire Neamțu, 1925.
- Balanos D., Prof. Dr., *Die Geschichte der griechischen kirchlichen Literatur*, in vol. *Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan u. in der*

- Vorderasien. Geschichte, Lehre u. Verfassung der orthodoxen Kirche (*Ekklesia*. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirche hrg. v. Friedr. Sieg. Schultze, Band X, Fasc. 45), Leipzig, 1939.
- Baumstark A., Dr., *Die Messe im Morgenland*, Kempten u. München, 1906.
- Același, *Die Chrysostomusliturgie u. die syrische Liturgie des Nestorios*. În Hrys., pp. 771—857.
- Borodine, M-me Lot, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, RPhTh, an. XXIV (1935), pp. 664—575.
- Idem, *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, RRhTh, an. XXV (1936), pp. 299—330 și an. XXVI (1937), pp. 693—712.
- Idem, *Le Coeur théandrique et son symbolisme dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas*, Ir, t. XIII (1936), pp. 652—673.
- Bossuet J. B., *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*, Paris, 1870.
- Brockhaus Heinrich, *Die Kunst in den Athos-Klöstern*, Leipzig, 1891.
- Cabasilas Nicolas, *La Vie en Jésus-Christ*. Traduit par S. Broussaleux. (Extr. d'Irénikon), Prieuré de'Amay-sur-Meuse, 1934.
- Cabasila Nicolae, *Despre viața în Hristos*, (Fragment) în rom. de Pr. Prof. Dr. T. Bodogae. În *Omăgiu I. P. S. S. Dr. Nic. Bălan, mitrop. Ardealului la douăzeci de ani de arhipăstorie*, Sibiu, 1940.
- Căciulă Olimp, *Ἡ θεία Εὐχαριστία ὡς θυσία*, Atena, 1932 (parte tradusă în rom. de Pr. Antofie Radu, în rev. «Ingerul», Buzău, an. X—XII (1938—1940), și, în extras, cu titlul: *Jertfa euharistică*, Buzău, 1940.
- Camm'elli Giuseppe, *Démétrius Cydonès: Correspondance*, Paris, 1930.
- Casel Odo, Dr. O.S. B. (Maria Laach), *Mysterium u. Martyrium in den römischen Sakramentarien*, JLv, t. II (1922), pp. 18—38.
- Chaussin Léon, fr. O. S. B., *Le canon romain*, VSp, an. XXII (1940), pp. 150—172.
- Chevalier Ulysse, *Répertoire des sources historiques du Moyen-Âge. Bio-bibliographie*. Nouvelle édition, vol. I, Paris, 1905.
- Gireșeanu Badea, Dr., *Tezaurul liturgic al sfintei Biserici creștine ortodoxe de Răsărit*, 3 tomuri, București 1910—1912.
- Crainic Nichifor, *Curs (litografiat) de Teologie mistică*, București, 1941.

- David Lucien, Dom O. S. B., *La Messe chantée*, VSp, an. XXII (1940), pp. 224—233.
- De la Taille Mauritius, S. J., *Mysterium Fidei. De Augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, Parisiis, 1921.
- Delehaye Hyppolite, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (Subsidia Hagiographica 17), Bruxelles, 1927.
- Același, *Les origines de culte des martyrs*. Ed. II (Subsidia Hagiographica 20), Bruxelles, 1933.
- Demetrakopulos Andronic, *Ὁρθόδοξος, Ἑλλάς ἡτοι περὶ τῶν Ἑλλήνων τῶν γραφάντων κατὰ Λατίνων...*, Lipsca, 1872.
- Diehl Charles, *Bizant. Mărire și decădere*, trad. rom. de I. Biciolla, București, 1939.
- Disider M.-Th., *Bulletin bibliographique de la spiritualité byzantine et néo-grecque (1918—1931)*, EO, an. XXXVI (1933), pp. 218—233.
- Donos N., Pr., *Un călugăr meșter caligraf și o carte minunată*. În rev. «Mitropolia Moldovei», (Iasi), an. XVI (1940), pp. 43—47.
- Eisenhofer Ludwig, *Handbuch der katholischen Liturgik*. I. Band., Freiburg-im-Breisgau, 1932.
- Engberding Hieronymus, artic. *Nikolaus Kabasilas*, LThk, t. VII (1935), col. 579.
- Erbiceanu C., *Cea mai veche explicare a liturghiei și a tot ritualul din Biserica ortodoxă în limba românească, de ieromonahul Ionichie Cacavela (Material pentru istoria liturghiei la Români)*. rev. «BOR», an. XIII (1889), pp. 152—156.
- Fabricius J. A., *Bibliotheca graeca sive notitia scriptorum veterum graecorum...* Editio nova (quarta)... curante Gottlieb Christophoro Harles, 11 vol., Hamburgi, 1790—1808. (Despre Nicolae Cabasila — vol. X [1807], pp. 25—30, reeditat în P. G., t. CL, col. 355—362).
- Fortescue Adrien, *La Messe. Etude sur la liturgie romaine*. Traduit de l'anglais sur la II-ème éd., par A. Boudinhon, III-ème, éd. Paris, 1921.
- Gass W., artic. *Kabasilas*, în *Enc. prot.*, vol. IX (1901), pp. 667—670.
- Genadie, fost episcop al Argeșului, *Liturgica sau explicația serviciului divin*, București, 1877.
- Același, *Înțelepciune I*, rev. «BOR», an. X, n. 6 (Iun. 1886), pp. 424—430.
- Gogol N., *Dumnezeiasca liturgie meditată*, trad. rom. de Pr. Marian Dumitrescu, Râmnicu-Vâlcea, 1937.

- Grancolas Jean, *Les anciennes liturgies ou la manière dont on a dit la sainte messe dans chaque siècle, dans les églises d'Orient, ou dans celles d'Occident*, Paris, 1704.
- Guilland Rodolphe, *Correspondence de Nicéphore Grégoras* (Collection byzantine publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), Paris, 1927.
- Același, *La correspondance inédite de Nicolas Cabasilas*, BZ, XXX Band (Berlin, 1929/30), pp. 96—102.
- Hanssens J. M., S. J., *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, tom. II și III + Appendix, Romae, 1930, 1932.
- Heiler Fr., *Urkirche und Ostkirche* (Die katholische Kirche des Ostens u. Westens. Band I.), München, 1937.
- Horn Gabriel S. J., *La «Vie dans le Christ» de Nicolas Cabasilas*, RAM, t. III (1922), pp. 20—45.
- Iorga N., *Histoire de la vie byzantine — Empire et civilisation — d'après les sources, illustrée par les monnaies*, vol. III (L'Empire de pénétration latine 1081—1453), București, 1934.
- Ittigius Thomas, *Tractatus de bibliothecis et catenis Patrum variisque veterum scriptorum ecclesiasticorum collectionibus...*, Lipsiae, 1707.
- Jugie Martin, S. J., *L'éloge de Mathieu Cantacuzène par Nicolas Cabasilas*, EO, t. XIII (1910), pp. 338—343.
- Același, *L'épiclese et le mot antitype de la messe de saint Basile*, Ibid., an. IX n. 59 (Iul. 1906), pp. 193—198.
- Același, *La doctrine mariale de Nicolas Cabasilas*, Ibid., an. XIX (1919), pp. 375—388.
- Același, *La Messe dans l'Eglise byzantine après le IX-e siècle*, DTC, t. X, part. II (1928), col. 1334—1336.
- Același, *Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIV-e et XV-e siècles*, EO, an. XXXI (1928), pp. 385—402.
- Același, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, 5 tomuri, Paris, 1926, 1930, 1931, 1933, 1935.
- Karmiris I., *Ὁρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός*, Tom. I, Atena, 1937.
- Knöpfler A., artic. *Kabasilas*, KL, t. VII (1891), col. 3—5.
- Kramp Joseph S. J., *Die Opterschauungen der römischen Mess-liturgie*, Zweite Auflage, Regensburg, 1924.
- Krumbacher Karl, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527—1453)*. Zweite Auflage, bearb. unter Mitwirkung v. A. Ehrhard u. H. Gelzer, München, 1897.
- Lajeunie Etienne, O. P., *La Messe, sa signification et sa valeur*, VSp, an. XXII, t. LXIII (1940), pp. 113—132.

- Lambecius P., *Commentaria de augustissima bibliotheca Vindobonensi*. Editio altera, studio et opera A. Francisci Kollarii, Libri V et VIII, Vindobonae, 1778, 1782.
- Lambros Sp., *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἀγίου Ὁρους ἐλληνικῶν κωδίκων*, 2 vol., Cambridge, 1895, 1900.
- Același, *Ἀναγραφή ἔργων Νικολάου Καβάσιλα καὶ Δημητρίου Κυδωνῆ ἐν τῷ παρισιακῷ κώδικι 1213*. NEIS, t. II (Atena, 1905), pp. 299—323.
- Laurent V., *La correpondance de Démétrius Cydonès*, EO, an. XXXIV (1931), pp. 339—354.
- Același, *La liste épiscopale du synodicon de Thessalonique. — Texte grec et nouveaux compléments*, Ibid., an. XXXVI (1933), pp. 300—310.
- Le Beau Charles, *Histoire du Bas-Empire commençant à Constantin-le-Grand*, tom. XII, Paris, 1820.
- Le Brun Pierre, *Explication de la Messe, contenant les dissertations historiques et dogmatiques sur les liturgies de toutes les églises du monde chrétien*, tom. IV, Paris, 1778.
- Le Quien Michael, *Oriens Christianus in IV patriarchatus digestus*, tom. II, Parisiis, 1740.
- Lucius Feu Ernest, *Les origines du culte des saints dans l'Eglise chrétienne*. Publié (en allemand) par G. Anrich. Trad. franc. par E. Jeanmaire, Paris, 1908.
- Macarie, *Teologia dogmatică ortodoxă*. Trad. rom. de arhim. Ghe-
rașim Timuș, tom. II, București, 1886.
- Maltzew Alexios von, *Liturgikon («Sluschebnik»)*. Die Liturgien der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin, 1902.
- Același, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Deutsch u. slavisch, Berlin, 1898.
- Mandalà Papàs Marco, *La Protesi della liturgia nel rito bizantino-greco*, Grottaferrata, 1935.
- Meester Placide de, Dom O. S. B., *Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome*. In Hrys., pp. 245—357 (și în extras, cu titlul: *Genèse, sources et développements...*, Rome, 1908).
- Meffert Fr. Dr., *Das Urchristentum. Apologetische Abhandlungen*. 9. bis 20, Tausend, München-Gladbach, 1922.
- Mercati Silvio Giuseppe, artic. *Cabasila* (Νικόλαος ὁ Καβάσιλας), Enc. ital., t. VIII (1930—1939), p. 194.
- Mercati Giovanni, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota et altri appunti per la sto-*

- ria della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV, Città del Vaticano, 1931.
- Meyer Ph., Dr. Theol., *Die theologische Literatur der griechischen Kirche im XVI. Jahrhundert.* (Studien zur Geschichte der Theologie u. der Kirche, hrg. v. N. Bonwetsch u. R. Seeberg III, Band. 6. Heft), Leipzig, 1899.
- Mihălcescu I., Pr., *Clasicitatea creștină și cultul sfinților*, «BOR», an. XLII (1924), pp. 145—153.
- Același, *Cultul martirilor în Biserica primară*, Ibid., pp. 666—670.
- Millet G., Pargoire J. et Petit L., *Recueil des inscriptions chrétiennes du Mont Athos* (Bibl. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. XCI), Paris, 1904.
- Millet Gabriel, *Monuments de l'Athos. I. Les peintures* (Monuments de l'art byzantin, V), Paris, 1927.
- Mitrofanovici V., Dr., *Liturgica Bisericei Ortodoxe*, Cursuri universitare, prelucrate, completate și editate de Prof. Dr. T. Tarnavski și din nou editate și completate de Dr. N. Cotlarciuc, Cernăuți, 1929.
- Montfaucon Bern., *Bibliotheca Coisliana, olim Segueriana, sive manuscriptorum omnium graecorum, quae in ea continentur accurata descriptio...*, Parisiis, 1715.
- Moreau F.-J., Dom O. S. B., *Les liturgies eucharistiques. Notes sur leur origine et leur développement*, Paris-Bruxelles, 1924.
- Oppenheim Ph., Dom O. S. B., *Introductio in literaturam liturgicam. Conspectus historicus literaturae*, Taurini-Romae, 1937.
- Orlandos Anast. C., *III Congrès International des études byzantines* (Athènes, 1930). *Compte-Rendu*, Athènes, 1932.
- Oudin Casimirus, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis...*, tom. III, Lipsiae, 1722.
- Petit Louis, *Le évêques de Thessalonique*, EO, t. IV (1901), pp. 136—145, 212—221 și t. V (1902), pp. 26—33, 90—97, 150—156, 212—219.
- Același, *Le Synodicon de Thessalonique*, Ibid., t. XVIII (1918), pp. 236—254.
- Pétridès S., artic. *Andeda DHG*, t. II (1914), col. 1557—1558.
- Același, *La préparation des oblats dans le rite grec*, EO, an. III (1889), pp. 65—78.
- Același, artic. *Astêrisque*, DAL, t. I, par. II, col. 3002—3003.
- Popovici Eusebiu, *Istoria bisericească universală și statistica bisericească*. Trad. de At. Mironescu, Ed. II, cart. II, București, 1927.
- Popoviciu Nic. I., *Epicleza euharistică*, Sibiu, 1933.

- Potthast August, *Bibliotheca historica medii aevi*. Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen vollständiges Inhaltsverzeichnis zu «Acta Sanctorum» der Bollandisten. *Mittelalters von 375—1862*, Berlin, 1862.
- Pourrat P., *La spiritualité chrétienne. II: Le Moyen-Age*, VIII-ème mille, Paris, 1928.
- Raes A. S. J., *Théologie, Liturgie et Piété orientales. A propos d'un livre récent*, OCP, vol. VII (Roma, 1941), pp. 265—274.
- Rahmani Ignace Ephrem II, patr. Syrien d'Antioche, *Les liturgies orientales et occidentales étudiées séparément et comparées entre elles*, Beyrouth, 1929.
- Rambaud A. et Lavis E., *Histoire générale du IV-e siècle à nos jours*, publiée sous la direction de..., tom. III (Formation de grands Etats 1270—1492), Paris, 1894.
- Renaudot Eus., *Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique sur l'Eucharistie...* Publiée par J.-P. Migne..., tom. I, Paris, 1841.
- Renz Franz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers*. I, Band (Altertum u. Mittelalter), Freising, 1901.
- Rompotes P., *Χριστιανική ἠθική καὶ λειτουργική*, Atena, 1869.
- Salaville Severianus A. A., *Epiclese eucharistique*, DTV, t. V, (1924), col. 194—300.
- Același, *Les principes de la dévotion au Sacré-Coeur dans l'Eglise orientale: la doctrine de Nicolas Cabasilas*. In *Regnabit*, Paris, 1923, pp. 298—308, retipărit în *Studia orientalia liturgico-theologica*, Romae, 1940.
- Același, *De cultu ss. Eucharistiae in Oriente*. Acta primi conventus pro studiis orientalibus a. MCMXXV in urbe Ljubljana celebrati (Bogoslovna Akademija v Ljubljani, Kniga VIII), Ljubljana, 1925, pp. 54—70.
- Același, *Deux manuscrits du Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς de Nicolas Cabasilas* (Mémoire présenté au Congrès international d'études byzantines à Belgrade). Bulletin de la section historique de l'Académie Roumaine, tome XIV (București, 1928) p. 67 seq.
- Același, *Liturgies orientales. Notions générales. Eléments principaux*. (Bibliothèque catholique des Sciences religieuses), Paris, 1932.
- Același, *Cabasilas le Sacellaire et Nicolae Cabasilas*, EO, an. XXXIX (1936), pp. 421—427.
- Același, *Le christocentrisme de Nicolas Cabasilas*, Ibid., p. 129—167.
- Același, *Prière inédite de Nicolas Cabasilas à Jésus Christ*, Ibidem, pp. 43—50.

- Același, *Brevis notitia de Nicolao Cabasila eiusque liturgico-spirituali doctrina*. (Excerptum ex Ephemeridae Liturgicae, a. 1936), Typis polyglottis Vaticanis, 1937.
- Același, *Cabasilas (Nicolas)*. Vie. Ecrits. Doctrine spirituelle, DSp, fasc. VII (Paris, 1937), col. 1—9.
- Sirot P.-M., *Dans la messe, par ses signes*, VSP, an. XXII, (1940), pp. 203—223.
- Spăcil Theophilus, S. J., *Doctrina theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia*, 2 vol., Romae, 1928—1929 «Orientalia christiana», vol. XIII, 3 și XIV, 1).
- Stăniloae D., Pr. Dr., *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*. — Cu trei tratate traduse. (Seria Teologică, Nr. 10). Sibiu, 1938.
- Ștefănescu I. D., *L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient*, Bruxelles, 1936.
- Tafrali O., *Thessalonique au quatorzième siècle*, Paris, 1913.
- Tarchnisvili Michael, S. J. C., *Die byzantinische Liturgie als Verwirklichung der Einheit u. Gemeinschaft im Dogma* (Das östliche Christentum. Abhandlungen zum Studium der Ostkirche, hrg. v. Dr. Georg Wunderle, Heft 9), Würzburg, 1939.
- Trembelas P., *Comuniunea sfinților*. În rom. de Pr. Dr. O. N. Căciulă (Caiete creștine, I), Cernica, 1940.
- Treu Maximilianus, *Theodori Pediasimi eiusque amicorum quae exstant*. (Programm des Victoria-Gymnasiums zu Potsdam Ostern, 1899, 2 wissenschaftlicher Teil), Potsdam, 1899.
- Turmel Joseph, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, III-e éd. (Bibl. de Théologie historique publiée sous la direction des professeurs de Théologie à l'Institut Catholique de Paris), Paris, 1904.
- Același, *Histoire des dogmes*, tom. V, Paris, 1936.
- Vafidis I. F., artic. *Καβάσιλας Νικόλαος*, în Enc. gr., t. XIII (Atena, 1930), p. 424.
- Vasiliev A. A., *Histoire de l'Empire byzantin*. Trad. du russe par P. Brodin, A. Bourguina, vol. II, Paris, 1932.
- Veis Nikos, *Κατάλογος τῶν ἐλληνικῶν χειρογράφων κωδίκων τῆς ἐν Ἑσλοποννήσῳ μονῆς τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου*, Tom. I, Atena, 1915.
- Vernet F., artic. *Cabasilas Nicolas*, DTC, t. II (1923), col. 1292—1295.
- Vintilescu Petre, Pr., *Preotul în oficiul său de liturghisitor*, BOR, an. XLVII (1929), pp. 514—524.
- Același, *Misterul liturgic*, București, 1929.
- Același, *Contribuții la revizuirea Liturghierului român. Proscomidia. Liturgia Sf. Ioan Gură-de-Aur*. Studiu și text, București, 1931.

- Același, *Trupul și Sângele Domnului în Sfânta Împărtășire*. Câteva lămuriri, BOR, an. LV (1937), pp. 300—310.
- Același, *Expresia «Slujbă cuvântătoare» din Liturghierul român* (Extras din ST), București, 1939.
- Același, *«Mila păcii, jertfa laudei» în liturghiile bizantine* (Extras din ST), București, 1940.
- Același, *Istoria liturghiei*. Cursuri litografiate după prelegeri, București, 1940.
- Același, *Principiile și ființa cultului creștin-ortodox*. Curs litografiat de Liturgică generală, București, 1940.
- Același, *Verbul «a mântui» ca termen de invocare a Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu în pietatea ortodoxă*. Contribuție de filologie liturgică. (Extras din ST), București 1941.
- Voiutski Em., Dr. Prof., *Prelegeri academice din Teologia morală ortodoxă*, vol. I (Introducere), Cernăuți, 1906.
- Wapereau G., *Dictionnaire universel des littératures*, Seconde éd., Paris, 1884.
- Watterich Johannes, *Der Konsecrationsmoment in heiligen Abendmahl u. seine Geschichte*, Heidelberg, 1896.
- Wharton Henricus, *Appendix ad historiam literariam Guilielmi Cave, in qua de scriptoribus ecclesiasticis ab anno MCCC ad annum MDXVII. pari methodo agitur*, Editio nova, Geneva, 1693.
- Wieland Franz, Dr., *Der vorirenäische Opferbegriff* (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München, hrg. v. Alois Knöpfler, III Reihe n. 6), München, 1909.
- Zachariades G. Elias, *Tübingen und Konstantinopel. Martin Crusius u. seine Verhandlungen mit der Griechisch-Orthodoxen Kirche* (Schriftenreihe der Deutsch-Griechischen Gesellschaft, hrg. v. Prof. Dr. E. Ziebarth-Göttingen, Heft 7), Göttingen, 1941.
- Același, *Cabasilas (Nicolas)*, artic. în NBG, t. VIII (Paris, 1855), pp. 15—16.
- Același, *Cabasilas, Nicolaus*, art. în Enc. br., t. IV, p. 495.
- Același, *Cabasilas*, artic. în La Grande Encyclopédie, t. VIII (Paris, f. a.), p. 585.
- Același, *Cabasilas*, artic. în Enc. am., vol. I, pp. 355—356.

III. ADAOS BIBLIOGRAFIC

- Alexis Van der Mensbrugghe, episcop ortodox de Meudon, *Teologia Jertfei euharistice, în lumina Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți*, trad. de I. V. Paraschiv, în rev. «Mitrop. Olteniei», an 1968, nr. 7—8, pp. 573—579 (după studiul publicat în rev.

- «Messenger de l'Exarcate du Patriarche russe en Europe Occidentale», 16-année, I-er trimestre, nr. 61, janv.-mars 1968, pp. 10—40).
- A. Anghelopoulos, Νικόλαος Καβάσιλας Χαρακτήρες. Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ, Tesalonic, 1970.
- Arcudius P., *Libri VII de concordia Ecclesiae occidentalis atque orientalis in septem sacramentorum administratione* (cartea VII), Paris, 1626 și 1672.
- Brightman F. E., *The historia mystagogica and other Greek commentaries on the byzantine liturgy*, în «Journal of Theol. Stud.», 9 (1908), pp. 248—267, 387—398.
- Bornet René, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie, de VII-e au XV-e siècle*, Paris, 1966.
- Cam melli G., *Personnaggi bizantini dei secoli XIV—XV a traverso le epistole di Demetrio Cidone*, în rev. «Bessarione», XXIV (1920), p. 77—108.
- Du Pin Ellies L., *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, s. XIV, Paris, 1697, pp. 338—341.
- Evdokimov P., *La prière de l'Eglise d'Orient. La liturgie de Saint Jean Chrysostome*, Paris, 1966.
- Labbeus Ph., *SS. Patrum, theologorum, scriptorumque ecclesiasticorum bibliotheca chronologica*, Parisiis, 1659.
- Lelong J., *Bibliotheca sacra*, Paris, 1709, II, 600 (ed. II, Paris, 1723).
- Lukman F. K., *Nicolaj Kabasila i Simeon Salunski o Epiclesi*, în rev. «Bogoslovni Vestnik», t. VII (Ljubljana, 1927) pp. 1—14.
- Mappelli E., *La questione dell'epiclesi tra Greci e Latini nel s. XIV*. La Scuola cattolica, 67 (1939), pp. 184—212.
- Meyer G. A., *Dionysii Areopagiti et mysticorum saeculi XIV doctrina inter se comparantur*, Halae, 1845.
- Νέλλας, Π., *Προλεγόμενα εἰς τὴν μελέτην τοῦ Νικολάου Καβάσιλα*, Atena, 1968.
- Același, *Ἡ περὶ δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα*, Pireu, 1975.
- Același, *Αἱ θεολογικαὶ πηγὰὶ Νικολάου τοῦ Καβάσιλα. Αναφορὰὶ καὶ ἐξαρτήσεις*, în *Κληρονομία*, 7 (1975) pp. 327—334.
- Possevinus Antonius, *Apparatus sacer ad Scriptores Veteris et Novi Testamenti*, Venetiis, 1603—1606, t. II, p. 480.
- Rivière J., *Le dogme de la Rédemption*, Louvain, 1931, pp. 281—303.
- Vona G., *I discorsi di Nicolas Kabasilas*, în «Lateraneum», 30 (1964).

CUPRINS

Nicolae Cabasila

TÂLCUIREA DUMNEZEIEȘTII LITURGHII

Cap.	I Despre scopul Sfintei Liturghii, în general	7
Cap.	II Pentru ce Cinstitele Daruri nu se pun de la început pe Sfânta Masă	13
Cap.	III Darurile sunt închinat lui Dumnezeu ca o pârgă a vieții omenești	14
Cap.	IV De ce se cuvine ca Darurile să fie o pârgă a vieții omenești	15
Cap.	V De ce nu afierosește o pâine (prescură) întreagă, ci numai o parte	17
Cap.	VI Pentru ce preotul înscrie (intipărește) patima lui Hristos în pâine	18
Cap.	VII Ce înțelegem prin «pomenirea Domnului»	20
Cap.	VIII Despre cele ce se săvârșesc în pâinea de la Proscomidie	21
Cap.	IX Pentru ce a poruncit Domnul să facem acestea întru pomenirea Lui	22
Cap.	X Despre cele ce se rostesc la Proscomidie, după pomenirea Domnului. Aducerea Darurilor este de mulțumire și totodată de cerere	24
Cap.	XI Pentru ce se acoperă Darurile și despre cele ce se rostesc atunci	26
Cap.	XII Despre slăvirea lui Dumnezeu de la începutul Liturghiei (și ectenia cea mare)	28
Cap.	XIII Ce înseamnă ruga «Doamne miluiește»	33
Cap.	XIV Despre îndemnul «...toată viața noastră lui Hristos-Dumnezeu să o dăm»	36
Cap.	XV Despre așa-numitele «antifoane» și despre rugăciunile din timpul lor	38
Cap.	XVI Symbolismul Sfintei Liturghii, pe scurt	41
Cap.	XVII Tâlcuirea primului antifon	43
Cap.	XVIII Ce înseamnă cântările din profeți de la începutul Liturghiei (explicarea antifonului al doilea)	45
Cap.	XIX Tâlcuirea antifonului al treilea	48
Cap.	XX Despre ieșirea cu Sfânta Evanghelie și imnul Trisaghion	49
Cap.	XXI Despre rugăciunea Trisaghionului și despre sfintele îndemnuri	51
Cap.	XXII Despre citirile din Sfânta Scriptură, ordinea și symbolismul lor	53

Cap. XXIII	Despre rugăciunile de după Evanghelie	55
Cap. XXIV	Despre aducerea Cinstitelor Daruri la Sfânta Masă	57
Cap. XXV	Despre rugăciunile de după intrarea cu Cinstitele Daruri și despre îndemnul preotului către popor	58
Cap. XXVI	Despre mărturisirea credinței, despre îndemnul și rugăciunile preotului pentru credincioși și răspunsurile acestora	60
Cap. XXVII	Despre rugăciunea de mulțumire și despre sfințirea Darurilor	63
Cap. XXVIII	De ce credem cu tărie în această Taină	64
Cap. XXIX	Despre cele ce ne obiectează unii latini cu privire la sfințirea Darurilor și răspuns la obiecția lor	65
Cap. XXX	Sfințirea Darurilor se săvârșește și în Biserica latină la fel ca la noi	71
Cap. XXXI	Pentru ce la sfințirea Darurilor preotul invocă pe Tatăl, iar nu pe Fiul	75
Cap. XXXII	Despre Jertfa însăși și ce se jertfește	76
Cap. XXXIII	Despre rugăciunile de după Jertfă și pentru ce pomenim acum pe sfinți, mai ales pe Prea Sfânta Născătoare de Dumnezeu	78
Cap. XXXIV	Despre sfârșitul anaferei și ectenia următoare	81
Cap. XXXV	Despre rugăciunea cea de Dumnezeu dată (Rugăciunea Domnească), plecarea capetelor și despre mulțumirea, cererea și slăvirea aduse lui Dumnezeu, după aceea	84
Cap. XXXVI	Despre înălțarea Sfântului Trup și despre cântarea «Unul Sfânt...»	85
Cap. XXXVII	Ce semnificație are apa caldă care se toarnă în Sfintele Taine	87
Cap. XXXVIII	În ce fel Sfintele Taine întručujează Biserica	89
Cap. XXXIX	Despre chemarea credincioșilor la împărtășire și răspunsul lor	90
Cap. XL	Despre rugăciunea preotului pentru credincioși, după împărtășirea acestora	91
Cap. XLI	Despre mulțumirea și slăvirea următoare	93
Cap. XLII	Cei morți sunt și ei sfințiți de către Sfintele Daruri, ca și cei vii ?	94
Cap. XLIII	Sfințirea se efectuează îndeosebi în sufletul celui ce se împărtășește	97
Cap. XLIV	Despre mijlocirea lui Hristos	99
Cap. XLV	Sfințirea celor adormiți e mai deplină (decât a celor vii)	100
Cap. XLVI	Cum sunt primite Sfintele Daruri totdeauna de către Dumnezeu	102
Cap. XLVII	Cât de mult (bine) sunt primite Sfintele Daruri	105

Cap. XLVIII	De ce prin aceste Daruri cinșim și venerăm și pe sfinți	106
Cap. XLIX	Împotriva celor care pretind că pomenirea sfinților la Liturghie ar fi o rugăciune a preotului către Dumnezeu, pentru dâșii	109
Cap. L	De câte ori se face pomenirea sfinților în Liturghie și care e deosebirea dintre ele	118
Cap. LI	Pentru ce preotul numește Jertfa «Slujbă cuvântătoare»	120
Cap. LII	Pentru ce Sfânta Jertfă se numește numai «Euharistie»	120
Cap. LIII	Despre obșteasca mulțumire pentru împărtășirea cu Sfintele Taine și despre rugăciunile de la sfârșitul Liturghiei	124

Pr. Prof. Ene Braniște

EXPLICAREA SFINTEI LITURGHII DUPĂ NICOLAE CABASILA

1. Ce sunt Erminiile liturgice	129
2. Explicarea liturghiei în primele trei secole	132
3. Comentarii liturgice sub formă catehetică și omiletică în sec. IV—V	134
4. Tâlcuiri liturgice cu scop ascetico-moral	137
5. Erminii liturgice cu caracter teologic	139

ELEMENTE INTRODUCTIVE ÎN LEGĂTURĂ CU ERMINIA LUI CABASILA

1. Personalitatea autorului	150
2. Opera lui Nicolae Cabasila, în general	172
3. Despre «Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii», în special	185

EXPLICAREA LITURGHIEI DUPĂ CABASILA

A. Scopul Liturghiei	196
B. Jertfa liturgică, adică sfințirea Darurilor ca scop direct sau imanent al Liturghiei	200
1. Jertfa liturgică în instituția și în esența ei	200
2. Materia Darurilor de jertfă și temeiul instituirii ei	202
3. Momentele constitutive ale Jertfei liturgice	207
4. Apologia epiclesei euharistice	214
5. Prefacerea Darurilor ca act esențial al Jertfei liturgice	226
6. Sacerdoșul liturgic. Mântuitorul, Sfântul Duh și preotul, ca săvârșitori ai Sfintei Jertfe	236
C. Sfințirea credincioșilor ca scop indirect sau transcendent al Liturghiei	254

1. Participarea credincioșilor la Liturghie	254
2. Mijloacele Liturghiei pentru pregătirea sfințeniei subiective a preotului și a credincioșilor	257
3. Sfințirea obiectivă prin împărtășire, privită în general	274
4. Efectele speciale ale sfințirii prin împărtășirea cu Sfintele Daruri	278
5. Participarea celor vii și a celor morți la efectele Jertfei euharistice	283
D. <i>Liturghia ca act al cultului divin</i>	292
1. Raportul nostru față de Dumnezeu	292
2. Formele funcției iatreutice în Liturghie	295
3. Euharistia sau mulțumirea ca notă predominantă a jertfei liturgice	300
4. Liturghia ca rugăciune de cerere și de mulțumire	305
5. Sensul pomenirii sfinților în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur	310
E. <i>Liturghia ca mijloc de pomenire sau comemorare a operei mântuitoare a lui Hristos</i>	331
1. Considerații generale despre semnificația simbolico-mistică a rânduiei Liturghiei	331
2. Semnificația tipică și simbolică a Proskomidiei	340
3. Simbolismul Sfintei Liturghii până la epiclesă	346
4. Semnificația mistică a rânduiei Sfintei Jertfe	353

CONSIDERAȚII CRITICE ASUPRA INTERPRETĂRII LITURGICE A LUI CABASILĂ

A. Valoarea și meritele lui Cabasila ca tâlcuitor al Liturghiei	359
B. Influența Erminiei liturgice a lui Cabasila în teologia greacă și latină	373
1. Influența Erminiei în comentariile și colecțiile liturgice	373
2. Rolul Erminiei în controversele dogmatice interconfesionale asupra Jertfei liturgice	379
3. Rolul Erminiei în istoria încercărilor de apropiere dintre ortodocși și protestanți	386
4. Erminia lui Cabasila în teologia contemporană	387
Abrevieri	397
Bibliografie	401

Redactor : CONSTANTIN COSTACHE

Tehnoredactor : Protos. VARTOLOMEU BOGDAN

Format 16/61 × 86. Coli de tipar : 24

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC
ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

